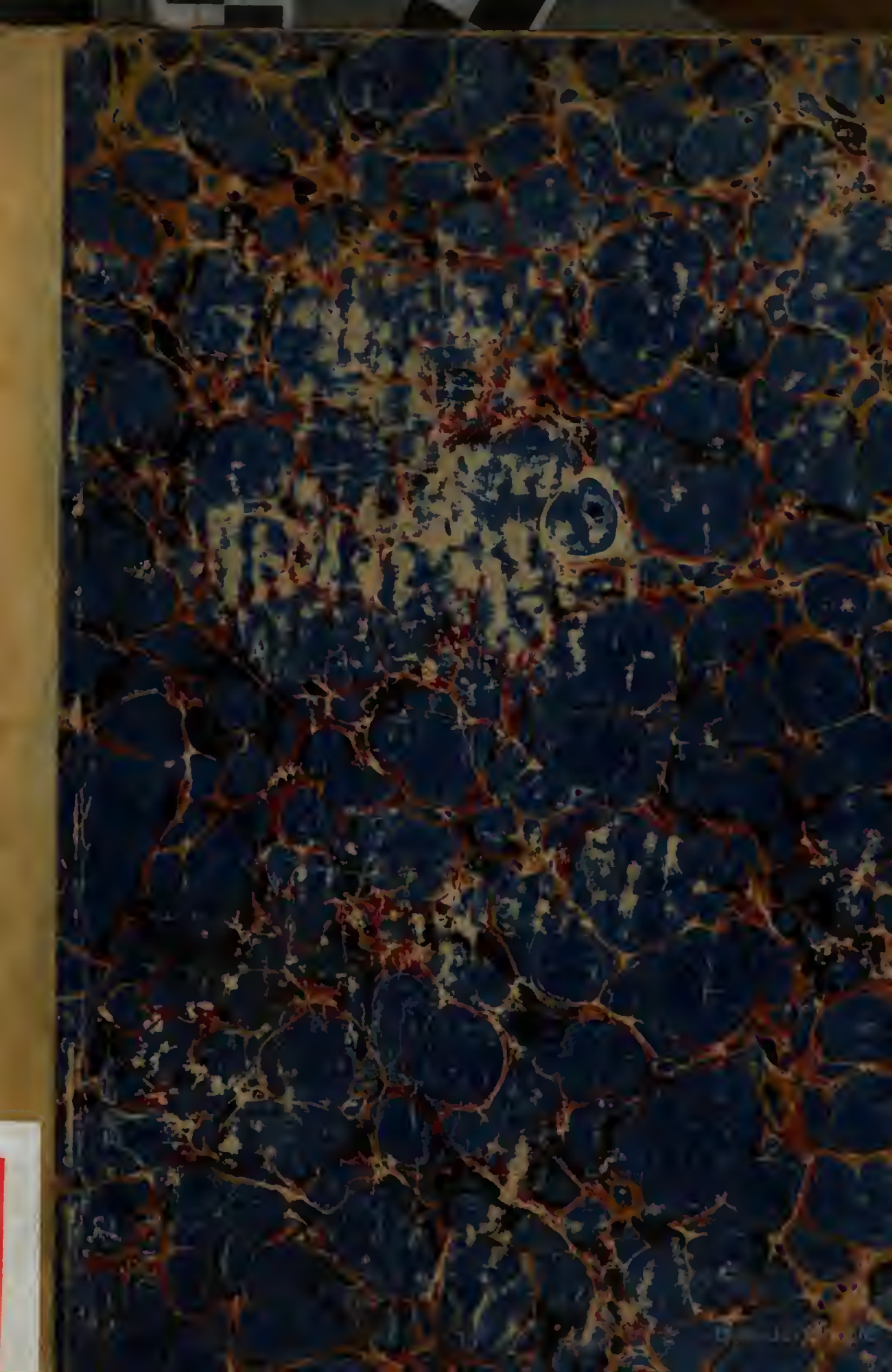


NDO PROVINCIA

NAZIONALE

B. Prov.

XII

247

NAPOLI

BIBLIOTECA

VITT. EM. III

25-8-26

BIBLIOTECA PROVINCIALE

Armadio

Palchetto

Num.° d' ordine 25-8-26

Digitized by Google

124
6
6

B. Prov
VII
146

B. Prov.
XII 247

Digitized by Google

Digitized by Google

BREVE DISCORSO

E

COMPENDIO

DELLA SCIENZA CIVILE

CON OTTO LETTERE

Digitized by Google

Digitized by Google

644298.

BREVE DISCORSO

DELLA INSTITUZIONE DI UN PRINCIPE

E

COMPENDIO

DELLA SCIENZA CIVILE

DI

FRANCESCO PICCOLOMINI

CON OTTO LETTERE

E NOVE DISEGNI DELLE MACCHIE SOLARI

DI

GALILEO GALILEI

PUBBLICAVA LA PRIMA VOLTA

SANTE PIERALISI

BIBLIOTECARIO DELLA BARBERINIANA

NAPOLI

BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI

ROMA

TIPOGRAFIA SALVIUCCI

1858

Digitized by Google

Digitized by Google

ALLA ECCELLENZA

DI DONNA ANNA

DEI PRINCIPI BARBERINI

ECCELLENZA

Due *operette di Francesco Piccolomini da Siena, non mai pubblicate per le stampe, e scritte per comandamento della Gran Duchessa Cristina di Lorena ad instituzione del Gran Principe di Toscana Cosimo II. che fu poi il quarto Gran Duca, io presento all' E. V. ch' è per dare la mano di Sposa all' Eccellenza di D. Tommaso Corsini Duca di Casigliano. Non accade ch' io spenda parole nel dir le glorie dei Barberini e dei Corsini;*

Digitized by Google

e quando occorresse narrarle anche in breve compendio, mi riterrebbero la vastità dell' argomento, la fama chiarissima di tanti uomini insigni in ogni maniera di dignità, e specialmente la riverenza ai due Sommi Pontefici Urbano VIII. e Clemente XII. Io nè pure dirò quanto l' E. V. fosse degna di avere uno Sposo ben colto nelle scienze, tutto amore alle arti belle, e appieno informato in quegli esercizii di virtù religiosa e civile, che più convengono all' altissima nobiltà: nè quanto egli meritasse di avere una Sposa, che, dotata

Digitized by Google

d' indole egregia e d' ingegno pronto e vivace, felicemente rispose alla più saggia e accurata educazione. Altri stimeranno quali e quanti nell' E. V. sieno i pregi della mente e del cuore, acquistati in una età così giovanile; e vedranno se codesti vadano veramente congiunti con isplendore di bellezza e di grazia: imperocchè se io li numerassi, e a ciascuno assegnassi il debito grado, e offenderei la vostra modestia, e verrei dinnanzi agli altri in sospetto di adulazione. Io solamente dirò, che volli dedicarvi un breve discorso della institu-

Digitized by Google

zione di un principe, ed un compendio di scienza civile, perchè parvemi indegno, più a lungo giacesse sconosciuto l' uno e l' altro lavoro di un famoso filosofo. Evvi ancora di più. Voi con le vostre nozze precedete soltanto di un giorno il rinnovellamento della gioia di un anno secolare tra le due Famiglie; nè sarete seconda a Donna Felice Maria Barberini, che nel 1758, il dì quattro di Ottobre, sposatasi a D. Bartolommeo Corsini, gli recò, oltre ad ogni altra dolcissima, la consolazione di eletta prole. A vostri figliuolini adun-

Digitized by Google

que, de' quali Voi dovrete essere la prima maestra nella pura propria e dolce favella, nel dar vigore al naturale conoscimento, nell'aiutar la ragione che comincia a germogliare, e nel piantar nella mente loro i semi della legge divina e la sapienza de' misteri della Fede, ben converranno queste prose, scritte per morale insegnamento di un principe poco più che decenne. E i vostri figli volentieri terranno in mano un libretto ch' è dell' E. V.; e vostro divenne in quel giorno che fu ordinato da Dio alla loro esistenza, e al debito

Digitized by Google

che avranno di mantenere nell' antico lignaggio il fiore di virtù cristiana, di gentilezza, di liberalità e di magnificenza; e ciò con la speranza di novelli esempii di eroismo non menzognero, specialmente venerato nel santo Vescovo di Fiesole. Io però credo, che questi trattatelli morali abbiano ad essere utilissimi ad ogni condizione di cittadini e ad ogni età; perchè la virtù, quando con l' aiuto di esempii domestici e di retta instituzione è nata, alimentata e cresciuta, a voler che metta profonde le radici nel cuore e si levi

Digitized by Google

all' altezza della perfezione, domanda cure da cominciarsi ne' più teneri anni, e da continuarsi con grande studio senza mai restare.

Questi fiori di morale filosofia nacquero nel giardino d' Italia, in Toscana, dov' ebbero anche origine gli Avi dell' E. V.; e per Voi tornino al nativo terreno, poichè dopo due secoli e mezzo nè appassirono, nè scolorirono, ma sono vivi, aperti, ed olezzano. Recate poi a Firenze otto lettere inedite di Galileo Galilei, da dove egli ne scrisse cinque al Cardinale Maffeo

Digitized by Google

Barberini, che fu poi Urbano VIII., e tre al nipote di questo Sommo Pontefice, al Cardinale Francesco Seniore. Vi piaccia in fine di osservare quali macchie ei vedesse nel Sole dal terzo all' undecimo giorno di Maggio del 1612.

Degnatevi di gradir questa offerta con gli augurii di felicità che l' accompagnano; mentr' io, tanto lieto quanto ossequioso, ho l' onore di confermarmi

Dell' E. V.

Umo Dmo Oblmo Servo.
SANTE PIERALISI

Digitized by Google

PREFAZIONE

Francesco Piccolomini nacque in Siena di nobile e antica famiglia l'anno 1520. Laureato in filosofia, cominciò ad insegnarla in patria, essendo assai giovane. Ebbe poi cattedra un anno o due in Macerata, dieci in Perugia, ed in Padova poco men che qnaranta. Ottenuto dai Veneziani onorevol congedo, celebre in Italia e fuori tornossene in patria; e con lettera scritta da Siena nel 1600 (era allora ottuagenario) dedicava a Cosimo II. Gran Principe di Toscana e giovanetto di dieci anni, il libro delle definizioni; e al tramonto dell'età sua, com'egli dice in quella lettera, salutava e venerava il nuovo Sole, già nato alla Toscana. Si è creduto che questa fosse l'ultima delle sue opere, delle qnali, in un con la vita dell'autore, tessono il catalogo il Tomasini negli Elogii degli Uomini Illustri, il Ghilini nel Teatro degli Uomini Letterati, l'Imperiali nel Museo Istorico, l'Ugurgieri Azzolini nelle Pompe Sanesi, il Papadopoli nella Storia dell'Università di Padova, ed altri a noi più vicini. Ma lo stesso Piccolomini nella seguente lettera dirà manifestamente a tutti, che dopo il libro delle definizioni egli scrisse il discorso della instituzione di un Principe; e ben possiamo dedurre che dopo il breve discorso ei dettasse il compendio della scienza civile, nel quale, in servizio della Gran Duchessa Cristina di Lorena e dello stesso Gran Principe Cosimo, spiega un poco più distesamente i principii posti nella instituzione. L'una e l'altra operetta, che può dirsi il testamento filosofico del Piccolomini, trovasi nella Barberiniana, nel codice cartaceo segnato 2448, scritto da amannense, essendo probabilmente ancor vivo il Piccolomini, che morì nel 1604. Il codice è in foglio piccolo, a bastanza nitido e ben conservato,

Digitized by Google

di carte 201, delle quali l'ultime cinque contiene l'indice dei capi. L'amanuense non sempre intendeva ciò che copiava. Valga per esempio la sentenza del Salmo 126. v. 2. tradotta dall'autore a carte 30. Stando al codice, si legge: *se da Dio è la città, non è custodita in vano, sta vigilante il principe per custodirla.* Questi e simili guasti mi hanno obbligato a farvi acconciature, delle quali non avviso il lettore, specialmente perchè non si tratta di un testo di lingua. Rodolfo Gocleno notò alcune maniere di falsa latinità nella Filosofia Morale del Piccolomini; e false maniere di lingua italiana potremmo anche appuntare in questi opuscoli, se li giudichiamo a rigore di leggi grammaticali, nè vogliamo essere indulgenti verso un vecchio e venerando filosofo, molto studioso della pura e candida verità, e non tanto del bello ed ornato stile.

Ma perchè pubblicar con le stampe gli scritti di un Peripatetico, nome a tanti dell'età nostra odioso ed infausto? Rispondo, che il nostro Piccolomini non fu della schiera volgare, nè puramente peripatetico. Egli, levatosi sopra gli altri dell'età sua, studiò moltissimo Aristotele e Platone, e tanto amava di conciliarli, che li disse i due occhi dell'animo umano; e chiamò ciclopi tutti que' dotti, che tengono aperto Aristotele e sempre chiuso Platone, o fanno il contrario. E quand'anche fosse stato puro peripatetico e di troppo ruvida scorza, io non do mica alle stampe ciò ch'egli disputando scrisse nelle prime quattro parti della scienza naturale; cioè del moto e del mondo, de'cieli e dei loro motori, delle comete e della via lattea, della pioggia e della grandine, del flusso e riflusso del mare, della causa de' venti, dei terremoti, de' fulmini; della formazione dell'iride, dell'alone, del parelio e di altre simili materie, nelle quali anche il Piccolomini or fu ciclopo ed or cieco; ma un compendio della grand'opera intitolata: *Universa Philosophia de moribus*, alla quale gl'Italiani e gli stranieri han fatto ingiuria, lasciandola polverosa nelle biblioteche, e dimenticandone la forma, i chiari concetti, i giusti raziocinii, l'esatte conseguenze, la vasta erudizione e la sana dot-

Digitized by Google

trina. Tirahoschi, parlando de' più rinomati filosofi morali del secolo XVI., due soli ne cita, Alessandro e Francesco Piccolomini, e dice che il trattato di Francesco fu *allor ricevuto come il più perfetto lavoro che bramar si potesse*. Io non so dire quando dopo quel secolo uscisse alla luce un trattato di filosofia morale, che dovesse porre in dimenticanza quello del Piccolomini; ma ben so che la detta opera rese chiarissimo il nome dell'autore in Perugia dove la scrisse, gli aperse la via all'università di Padova, e lo rese accettissimo alla Repubblica de' Veneziani, a tutti i Principi d'Italia, e a Sisto V., che, sommo Pontefice, ricordava spesso quel giorno di sua gioventù, ch'ebbe in una pubblica disputa filosofica ad oppugnatore il Piccolomini (1). Io però stimo che, a tirare anche i più ritrosi all'amor di quest' opera, valga sopra ogni altro argomento l'esempio di Torquato Tasso. Egli, quando gli restavano gli ultimi dodici anni di vita, vi pose tanto studio, quanto n'avea posto in Platone, in Aristotele, in Cicerone, in Lucrezio, in Dante e in Petrarca; imperocchè nè pur una lasciò delle cinquecento novantasei pagine, componenti il volume stampato in Venezia nel 1583, senza farvi postille di sua mano, segnando il testo di linee, e traendo nel margine parole semplici assai di rado, e spessissimo definizioni, sentenze ed autorità (2).

Di un'opera latina adunque, giudicata classica dal gran Torquato, accolta da tutte le scuole con sommo plauso prima che scadesse di nobiltà la metafisica, io propongo a leggere un compendio italiano fatto dallo stesso autore dotto, risoluto e pratico con l'intenzione di *scorrer per i fecondi campi di filosofia civile, e raccorre que' frutti, che a ben formar la vita umana e princi-*

(1) Ciò potè avvenire in Macerata l'anno 1545, perchè allora colà trovavasi il Piccolomini. E quest'anno concorderebbe con la cronologia del Peretti, che tre anni dopo, cioè nel 1548, ebbe il grado di maestro in Teologia nel convento di Fermo.

(2) I libri postillati dal Tasso formano una preziosa raccolta nella Barberiniana.

Digitized by Google

palmente gli animi dei principi son convenientissimi (1). Fluida e spedita è l'eloquenza del Piccolomini, e la sua profonda dottrina apparisce sempre illustrata dalla luce delle verità soprannaturali. Nè alcuna cosa oserei riprendere in un filosofo, non so se più esercitato in morale e più invecchiato in prudenza, o più integro di costumi e più affabile di maniere, eccetto la troppa facilità di formare gli eroi. Eroe egli aveva chiamato Francesco Maria II. Della Rovere Duca di Urbino, dedicandogli la terza parte della scienza naturale; eroe Alfonso II. Duca di Ferrara, offerendogli la quarta; eroi pur chiama dieci Veneziani numerati al cap. XI. del sesto grado della sua morale: ai quali tutti un filosofo avrebbe dovuto assegnare il titolo di *magnanimi*. Altri eroi pur crea ai capi XVIII. e XIX. del compendio della scienza civile, dove accuratamente non è notata la differenza tra l'eroismo vero e l'estimativo, tra il naturale e il soprannaturale. Ch'egli però, considerate le specie dell'eroismo, giudicasse che unico è il vero, e gli altri vanità ed ombra, è certo e manifesto; e in più luoghi lo dichiara, e specialmente dove dice: *onde uno, che spogliato degli affetti terreni, dispregiando le comodità e beni del basso mondo, sol prezzi i beni celesti, e solo a quelli aspiri, merita veramente esser detto eroe*. (2) Il che consona a quanto aveva insegnato nella morale (3): *Colligamus igitur; cum nemo valeat esse revera heros, nisi recte de postremo fine sentiat, et solus christicola recte de eo sentiat; solum christicolam revera heroem evadere posse*. Nè più di Francesco Piccolomini.

La lettera di Galileo Galilei del 13 Ottobre 1632. pubblicata in Firenze l'anno 1841. dal ch. sig. Pietro Bigazzi con note, traendola da una copia, trovasi originale nella Barberiniana. Nella prima edizione completa delle opere di Galileo (Firenze 1842-56) al tomo VII. pag. 7. si ristampò la lettera con le stesse note; e gli editori seguirono l'opinione del Bigazzi,

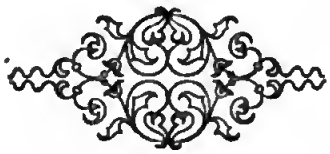
(1) Pag. 44.
(2) Pag. 97.
(3) Univer. phil. de moribus pag. 342.

Digitized by Google

stimando che l'autore la scrivesse al Card. Antonio Barberini, fratello di Urbano VIII. Ecco la prima di quelle note. *Tre erano i Cardinali Barberini, Antonio seniore, Francesco, e Antonio giuniore: il primo fratello e gli altri nipoti di Urbano VIII. È da credersi che Galileo, volgendosi a domandar protezione ad uno dei Barberini, eleggesse Antonio seniore, personaggio di maggiore esperienza ed autorità tra loro e col quale era unito già per officiosi rapporti nelle sue afflizioni.....* Nella seconda delle due carte, che stanno in calce del tomo XV. e contengono *aggiunte e correzioni a diversi volumi della collezione*, i chiarissimi editori si corressero in tal maniera: *Tomo VII.... A pag. 7, nella nota 1 alla lettera del 13 Ottobre 1632 al Cardinal Barberini, è da noi opinato che il personaggio in discorso fosse il Cardinale Antonio seniore, fratello di Urbano VIII. Ora dalla lettera dell'Ambasciatore Niccolini del 13 Nov. 1632 (T. IX, p. 429) apparisce chiaramente che il porporato al quale Galileo allora s' indirizzava era invece il Cardinal Nipote di questo nome.* Convien però fare una seconda correzione; imperocchè il Card. Barberino per antonomasia era Francesco, il Linceo e protettore de' Lincei, il nipote col quale il Pontefice trattava della somma di tutti gli affari; il nipote, la cui felice riuscita nell' esame di laurea in giurisprudenza aveva dato argomento al Galileo di congratularsi per lettera, che ancora desideriamo, col Card. Maffeo. Questi gli rispose ai 24. Giugno 1623 (T. IX. p. 31.), mancandogli meno di un mese all' ingresso del Conclave, dal quale uscì Sommo Pontefice. Il fratello del Papa aveva nome dal titolo; e tutti lo chiamavano *il Cardinale S. Onofrio*; ed egli così sottoscrivevasi anche dopo di aver mutato questo titolo con l' altro di S. Maria in Trastevere. Nelle lettere poi si dava il proprio nome e cognome al solo nipote minore; sebben volgarmente bastasse dirlo *il Cardinale Antonio*. Al medesimo Cardinale Francesco è anche indirizzata la lettera del Galilei scritta dalla Villa di Arcetri li 17. Decembre 1633, pubblicata la prima volta da

Digitized by Google

Monsignor Marino Marini nel libretto intitolato: *Galileo e l'Inquisizione;* e al medesimo le tre ultime ch'or pubblichiamo, mentre le cinque prime furono scritte ad Urbano VIII., quand'era Cardinale. Queste otto lettere non erano nella Barberiniana, ma nell'Archivio della Eccma Casa, testè affidatomi, dove le ho trovate quest'anno. Com'io non mancherò di nuove cure per compiere il commercio epistolare del Galileo coi Barberini; così gli eruditi non mancheranno di osservare i nove disegni delle macchie solari, *fatti*, come dice l'autore nella prima lettera, *con somma giustezza tanto circa al numero, quanto circa alla grandezza, figura e situazione di esse di giorno in giorno nel disco solare.* Si potrà poi riconoscere il sommo pregio di questi disegni, comparandoli a quelli raccolti nella Tav. VII. del tomo III. delle opere citate; specialmente perchè la macchia L di quella tavola, osservata il 3. Maggio 1612, risponde alla nostra prima figura.



Digitized by Google

AL SERENISSIMO COSMO MEDICI

GRAN PRINCIPE DI TOSCANA

SIGNORE COLENDISSIMO

All'usanza dei vecchi, pigro e tardo vengo a pagare il debito della promessa fatta a V. A. già due mesi sono, e mi consolo col proverbio, meglio è tardo che mai. Or come sia, ecco che un piccoluomo, come a dire un nano o pigmeo, con animo nondimeno grande e sublime gli presenta insieme se stesso ed un breve discorso dell'instituzione. Ma parmi tosto udire intonarmi all'incontro quell'antico proverbio dei Greci, nottole ad Atene: ed io senza punto ritirarmi me li oppongo con l'esempio dell'onnipotente Dio, il quale quantunque sia padrone del tutto, e niente li manchi, aggradisce nondimeno i poveri doni da suoi devoti offertili, prezzando la disposizione degli animi loro. Io ben conosco il valor di quelli, a' quali è con molto giudizio commessa la sua instituzione, dai quali potrei imparare: ma assai mi è dar segno della devozione dell'animo e del desiderio di servirla. Ma odo altri che entro se stessi dicono: questo discorso è roz-

zo e nudo d'ornamenti; ed io che l'intendo senza che parlino rispondo, che non è maraviglia s'è rozzo, poichè è nato in villa, e meno s'è senza ornamenti, essendo formato da un filosofo che li sprezza, acciò più pura e candida risplenda la verità. Ho in questo discorso imitato i cosmografi, i quali entro ad angusti termini includono grandi spazii di mondo, acciò congiunto s'appresenti agli animi dei riguardanti quanto con lungo e periglioso peregrinaggio a gran pena si può scorgere; lasciando poi la cura del dispiegare le parti ai saggi e pratici. Tale adunque qual'è lo presento a V. A., assicurandomi che come con animo grato accolse il libro delle definizioni a lei poco avanti dedicato, così aggradirà questo breve discorso in confermazione del dono allora fattole di me stesso. E con tal fine senza fine inchinandomi prima a Madama Serenissima poi a V. A. alla lor buona grazia mi raccomando

Di V. A. Serenissima

Umo e Dmo Servitore e Vassallo
FRANCESCO PICCOLOMINI già filosofo,
ora spoglia del tempo e di natura.

Digitized by Google

BREVE DISCORSO
DELLA INSTITUZIONE DI UN PRINCIPE

CAPO I.

CHE COSA SIA INSTITUZIONE.

Si mostra male instituito chiunque ragionando dell'instituzione non dichiara prima che cosa ella sia, di quante sorte sia, da quai principii penda ed a chi convenga. Onde per non incorrere in tal sospizione, dichiarando prima che cosa ella sia, dico: in tutte le operazioni umane due cose principalmente considerarsi, una è il fine, l'altra sono i mezzi ordinati al fine. Il fine è quello che si suppone come cosa desiderata, per l'acquisto del quale si cercano ed ordinano i mezzi. L'instituzione non ha luogo nel fine, ma nei mezzi opportuni per conseguirlo, di maniera che ella non è del fine ma per il fine. Desideriamo il fine, e per l'instituzione disponiamo i mezzi per conseguirlo. Questo nome d'instituzione si prende in due modi, uno è comune, l'altro è proprio. L'instituzione presa comunemente ha luogo in tutti i

Digitized by Google

viventi, ed è la disposizione dei mezzi conferenti per il loro fine. Questa oscuramente appare nelle piante, quando si dispongono per il fine proprio, quale è crescere, conservarsi, generare e servire all'uomo. La medesima più chiaramente splende negli animali e tanto più, quanto più son perfetti e capaci di disciplina, come s'instituisce il cane ed il giovenco per renderli utili all'uomo. Ma la vera e propria instituzione solo ha luogo nell'uomo, siccome solo è ornato di ragione e capace di propria disciplina. Questa più formosa instituzione ancora ha varii gradi, siccome ancora varii sono i fini di varie professioni. Desidera l'oratore di persuadere, il medico di sanare, il poeta con diletto giovare; l'instituzione de'quali splende nei mezzi e si dispone da artefici pratici e ben formati negli abiti loro. Ma quantunque l'instituzione si estenda a tutte le professioni dell'uomo, la principale nondimeno è quella che risguarda il fine assoluto dell'umana vita, per il quale siamo nati e posti in questo peregrinaggio di vita, al quale risguardando dobbiamo con dritta instituzione eleggere ed ordinare quei mezzi, che più sono opportuni per conseguirlo. Dalla qual dritta instituzione impariamo il dritto uso di tutte le cose, quali o per natura o per fortuna o per nostro studio ci convengono. Questa formosissima instituzione ha per regia maestra la prudenza; onde con dritta ragione dagli uomini saggi è detta mae-

Digitized by Google

stra dell'umana vita, regola delle umane azioni, scorta del terrestre peregrinaggio, sicuro nocchiero nel mare delle tribulazioni; mercè della quale impariamo anche dal male trarre il bene, siccome all'incontro senza di essa il bene si rivolge in male.

CAPO II.

AL GRAN PRINCIPE DEI TOSCANI PIÙ CHE AD ALTRI CONVENIRE L'INSTITUZIONE.

Mentre facciamo comparazione tra varii generi di viventi, troviamo l'instituzione propria e vera solo aver luogo nell'uomo, e questo con giusta ragione; poichè esso solo è atto ad alzarsi al supremo fine, inchiude il libero arbitrio, è capace di vera disciplina, è atto a vivere varii generi di vita, e quel che importa è di continuo turbato dal contrasto del senso con la ragione, e bene spesso la ragione è superata e vinta. Questa instituzione agli Angeli non conviene, non s'inchiudendo in loro il contrasto con i sensi, e stando fermi e costanti in quella disposizione, la quale nella lor creazione con libertà si elessero. Se poi facciamo comparazione fra varii generi di uomini e diverse nazioni divise in Asiatici Africani ed Europei, lasciando per ora li abitatori dell'isole nuovamente scoperte, quali per l'imperfetto uso di ragione poco son differenti dalle fiere, ai popoli

Digitized by Google

di Europa più che agli altri si conviene la dritta instituzione, per esser l'Europa regione più temperata, gli abitatori d'ingegno più varii e molto atti a ricevere varie disposizioni. E quantunque già più in Asia fiorissero gli studii e varii generi di governi publici, nondimeno, quasi che per violenza vi si trovassero, li vediamo a tempi nostri ritirati in Europa, come in proprio seggio, restando quei paesi oppressi solo da estrema barbarie e ferità. In Europa poi gl'Italiani han più bisogno d'instituzione degli altri, per esser di costume più degli altri varii e fra di loro repugnanti. Imperocchè vediamo li Spagnuoli, i Francesi, i Tedeschi ed altre nazioni di Europa servar maggior fermezza e simiglianza nei vestimenti, nei costumi e nei generi di vita: oltrechè l'Italiani ne han più bisogno per esser l'Italia in mezzo dell'Europa, e per la forma sua in lunghezza distesa, congiunta con gli Stati di varii principi, ed in se stessa disgiunta e variamente governata. E se più oltre distintamente consideriamo varie parti d'Italia, troviamo che ai Toscani più che agli altri la dritta forma d'instituzione si conviene, essendo la Toscana come teatro posta in mezzo d'Italia, alla quale molti nobili stranieri consorgono per apprender lingua e creanza, e per essere i Toscani ornati di destro ingegno, quale bene instituito diviene ottimo, ed all'incontro pessimo quando sia perversamente instituito. Ultimamente, comparando

Digitized by Google

il popolo toscano con il suo principe, chi dubita, la dritta instituzione principalmente al principe convenirsi, dovendo il principe essere scorta, regola ed esempio de'suoi popoli? A questo si aggiungono le condizioni proprie del presente principe, il quale scendendo da genitore e genitrice così esemplari e di maravigliosa instituzione, ed avendo per felice memoria il nome del Gran Cosimo suo avo, e di più essendo giovanetto di regia indole e felice ingegno promette tanto di se stesso, ed è in così grande espettazione, che difficil sarebbe pienamente rispondere e sodisfare senza accurata e buona instituzione. Dal presente discorso due cose brevemente raccolgo: la prima è, che la dritta e buona instituzione più che ad altri conviene al presente Gran Principe de'Toscani; l'altra è la diffinizione della più propria instituzione per le sue quattro cagioni, ed è questa: l'instituzione è ordinata dottrina di quei mezzi che conferiscono alla vita umana, approvati da prudente institutore, acciò l'instituto eserciti facilmente l'offizio, quale al suo grado e condizione si conviene.

CAPO III.

INSTITUZIONE PER IL PRIMO GRADO DELL'ANIMA.

L'instituzione dell'uomo riguarda i gradi delle potenze dell'anima, in corrispondenza de'quali si

Digitized by Google

ordina e dispone. L'anima quantunque sia una essenza creata da Dio ed infusa nel nostro corpo, inchiude nondimeno tre gradi di potenze, il primo de'quali è la potenza nutrice, il secondo la virtù de'sensi, il terzo la mente. Per la virtù nutrice viviamo, riceviamo il nutrimento, cresciamo e generiamo: e quantunque queste sieno opere men nobili delle altre, sono nondimeno più necessarie. Imperocchè da queste pende la sanità, la forza, la destrezza del corpo, il colore, la figura ed altri simili doni di natura; per la buona disposizione e conservazione de'quali è ordinata l'instituzione con quelle arti, quali gimnastiche cioè esercitatrici del corpo son dette, come sono l'arte di saltare, correre, cavalcare, schermire, giuocare alla palla, andare alla caccia, uccellare con sparviero e simili, per le quali l'opere del corpo nostro, quali son dette naturali, ricevono perfezione e si conservano, nell'uso delle quali il principe deve osservare alcune regole per schivare i disordini, come per esempio son questi.

Il troppo ozio accumula copia d'umori crudi e superflui, onde si rende il corpo pigro, inetto e mal sano. Il troppo esercizio lo risolve, il moderato giova.

Nell'esercitarsi non deve chi si esercita straccarsi, ma fino a quel termine che ancora possa più esercitarsi.

Dilettisi il principe di esercizii che conven-

Digitized by Google

gano con la sua età, alla sua condizione, in luoghi, in tempi, in modi convenevoli, e con persone a esso note e famigliari.

Non s'eserciti in esercizio di molto pericolo, come in affrontare orsi, tori, cinghiali, saltar gran fossi, giostrare armato all'incontro e simili, come i molto infelici casi del re Enrico e di altri ne ammoniscono.

Le caccie abbiano del regio, del bellicoso, del libero, dell'artificioso, come con cani, con sparvieri, con archi per mostrare in ogni azione la grandezza dell'animo e la buona disposizione.

Deve schivare le caccie con fraudi ed inganni, eccetto quando si cacci alle fraudolenti e false volpi; allora è lecito in qualsivoglia modo procurare d'estirparle, servando la regola del poeta toscano:

Che chi prende diletto di far frode
Non si de' lamentar s'altri l'inganna.

Considerisi che tali esercizii non sono il fine, ma ordinati per il fine, non sono per farne professione, ma per rilascio dell'animo e del corpo, e per poter più prontamente mettere in opera l'offizio principale e proprio,

Non deve negli esercizii il principe proporsi di divenire uno strenuo combattente e valoroso gladiatore, imperocchè di tali con quattro scudi il mese ne può aver quanti vuole, e valersene senza suo pericolo: bastili saper tanto, che possa darne giudizio ragionevole.

Digitized by Google

Ricordisi il principe, che la troppa confidenza nel proprio valore bene spesso ha messo in pericolo se stesso, gli eserciti ed i propri stati.

Procuri dunque il principe con l'esercizio di divenire strenuo moderatore di eserciti, e prudentissimo moderator de'suoi stati.

Potrei aggiunger molte altre regole attenenti all'esercizio del corpo per la dritta instituzione del primo grado delle potenze dell'anima; ma questo basti per isvegliare, e tanto più che l'eccellentissimo signor Hieronimo Mercuriale, splendor della sua professione, ha in luce un libro dell'arti ginnastiche, nel quale niente più si può desiderare.

CAPO IV.

DELLA INSTITUZIONE DEL SECONDO GRADO DELLE VIRTÙ DELL'ANIMA.

Salendo con l'instituzione del primo al secondo grado delle potenze dell'anima, mi si offeriscono i cinque sensi esterni, viso, audito, odorato, gusto e tatto; ai quali succedono i tre chiamati sensi interni, detti senso comune, potenza d'imaginare e memoria. La potenza imaginatrice ha per seguaci due appetiti, uno detto concupiscibile rivolto ai piaceri lascivi del corpo, l'altro irascibile, quale riguarda i beni e piaceri dell'anima, come vittoria, gloria, imperio e simili. Questi due appetiti

han per seguaci tutte quelle, che son dette perturbazioni ed affetti dell'animo, quali quasi stolte e sfrenate fiere di continuo internamente ci turbano, contrastando fra loro e con la ragione, quali sono speranza, timore, piacere, dolore, ira e simili, quali con diritta instituzione convien frenare, domare e moderare, acciò non ci divorino e tirino in precipizio. È felice quello, nel cui animo questa lite e contrasto è ben composto.

Si moderano queste perturbazioni con le regole delle virtù morali, le quali per tale offizio sono dette pace interna e tranquillità dell'animo.

Per formarci di questo genere di virtù sono ordinati due institutori; uno interno, ed è la nostra propria ragione, la quale è detta da Platone maestro interno, siccome il senso tien luogo di lascivo e sfrenato fanciullo; l'altro è l'institutore esterno, e sono i maestri saggi e prudenti: e perchè l'interna nostra ragione, mentre siamo fanciulli, è rozza, debile ed impotente, è forza che ci valiamo d'institutore esterno, il quale con sapienza e prudenza ci dia le regole, ed apra il sentiero di arrivar felicemente a questa virtù morale, per il quale debitamente caminando, convien che prima ci orniamo di quelle che con giusta ragione dai Stoici semivirtù son chiamate, quali sono obedienza, pazienza, tolleranza, astinenza, osservanza e simili; delle quali armati, guidati dalla prudenza, spronati dal desio dell'onore e timor di vergogna,

Digitized by Google

con molte frequentate azioni acquistiamo l'abito delle virtù morali. Le semivirtù già dette non sono abiti, ma disposizioni per acquistar l'abito delle virtù. Le semivirtù inchiudono il contrasto del senso con la ragione; ma le virtù sono abiti fermi e costanti, per li quali operiamo con piacere e satisfazione senza alcuno interno contrasto. Si forma e ferma tal abito con le precedenti frequentate azioni, simili a quelle che poi per l'abito si producono. Questo solo è la differenza fra loro, che le antecedenti sono incostanti, prodotte col contrasto dell'appetito de'sensi con la ragione e con difficoltà. Le prodotte con l'abito delle virtù si producono senza contrasto, con facilità e satisfazione. Questa che virtù dei costumi, e morale e civile è chiamata, è di due forme, una è detta comune, universale e perfetta, l'altra propria e particolare. La virtù universale abbraccia ed inchiude tutte le particolari, dando regola e modo a ciascuna perturbazione, onde ancora si dice giustizia universale; perchè in ciascun genere di perturbazione riserva e concede in ogni occorrenza di morale azione quanto per dritta ragione si conviene. Si potrebbe ancor chiamar fortezza e temperanza universale; posciachè ogni virtù morale con fortezza e con costanza d'animo vince gli estremi e gli contempera. Le virtù particolari da Aristotele son dette undici, delle quali la temperanza modera i lascivi diletti del corpo, la man-

Digitized by Google

suetudine contempera l'ira, la fortezza pon modo nell'audacia e timore, la liberalità compone l'affetto nelle spese mediocri, la magnificenza nelle spese grandi, il moderato desiderio d'onore compone i nostri affetti ne'moderati onori come nei grandi. La magnanimità, la giustizia in particolare modera gli affetti intorno alle permutazioni e distribuzioni de'beni esterni e di fortuna. La veracità serva regola nel ragionar di se stesso, con dirne quanto è vero senza ingrandire e dissimulare. L'urbanità serva mezzo negli intertenimenti con detti e fatti faceti ed allegri, e nel trattar di cose serie con destrezza e bella maniera; il mezzo si dice affabilità, destrezza e facilità. Queste tre ultime son virtù di minore importanza, delle quali solo ci valiamo nelle conversazioni. Del numero di queste virtù varie sono le opinioni, quali non riferisco: e son dette morali, dando forma e regola a'nostri costumi, e perchè si acquistano per costume e consuetudine di molte frequentate azioni, e sono di tal condizione che dan regola a tutte le nostre azioni, e chi le possiede non può senza repugnanza di esse nell'occorrenze non usarle e male usarle, inchiudendo per propria condizione l'uso retto e costante in ogni tempo ed occasione; il che non conviene ad alcun altro bene o d'animo o di fortuna o di natura. E di qui nasce, che solo mercè di queste l'uomo assolutamente si dice buono e da bene, come all'in-

Digitized by Google

contro solo per il vizio morale assolutamente si dice tristo e scelerato. Nell'uso di queste virtù è posto il sommo bene morale, quale nel corso di questa vita ci può convenire, il quale poi ci fa strada al sommo bene e gloria dell'altra vita.

CAPO V.

QUAL VIRTÙ MORALE PIÙ CONVIENE AL PRINCIPE.

Queste virtù, quali e morali e civili ed umane son chiamate, convengono ad ogni grado e condizione di uomini e di donne, e gli danno la propria forma e perfezione. Ma principalmente ed in modo più eminente convengono a quelli, che in grado più eminente sono alzati. E quantunque sieno in tal maniera fra loro congiunte che una senza l'altra non possa con perfezione ritrovarsi; nondimeno per le condizioni, proprietà ed uso di esse diciamo, che a varie condizioni e gradi di uomini convengono virtù varie. Con la qual considerazione dico, al principe quattro virtù esser convenientissime: queste sono giustizia, fortezza d'animo, magnificenza e magnanimità. Le quali, quando in grandezza sopra la comune condizione di uomini risplendono, si dicono virtù eroiche. Ogni virtù morale e così ogni vizio è maggiore e di più valore nel principe che negli uomini privati: il che accade perchè ha congiunte maggiori forze e più potenti

Digitized by Google

stromenti per l'uso loro, ed anco perchè sono esempii e scorte degli altri, onde sono da ciascuno in quella grandezza regia riguardate. Quindi pende, che come le virtù ed uso loro, servata nel resto la parità, in un regio principe più risplendono, così maggiore devono sperare il sommo bene in questa e nell'altra vita, come all'incontro le pene e la miseria del tiranno da Platone con dritto giudizio son descritte maggiori, e se il vizio eccede è detto ferità ed empietà, contraria alla virtù eroica.

CAPO VI.

INSTITUZIONE DEL TERZO GRADO DELLE VIRTÙ DELL' ANIMA.

Abbiamo a bastanza ragionato dell' instituzione de' due primi gradi delle potenze dell' anima; ora salendo al terzo e supremo grado, nel quale come regina risiede la mente con la ragione e volontà, trovo che le conviene una principale ed accuratissima instituzione, la quale riguarda due cose, una sono gli stromenti che usa, l'altra gli abiti principali. Gli stromenti della mente sono due, l' elocuzione e le forme del discorso. Il primo è istromento più esterno, l' altro più interno; imperocchè il nostro discorso non è altro che un ragionamento interno. Per il primo istromento è

Digitized by Google

ordinata la grammatica e notizia delle lingue, per il secondo la logica e dialettica: per ambi insieme variamente congiunti la rettorica e poetica. Ragionando dell'elocuzione e varietà delle lingue, conviene al principe, oltre alla notizia della lingua comune de'suoi popoli, aver famigliare la lingua latina, per esser principale in Italia e più di ogni altra comune alle nazioni principali, e assai congiunta con la toscana. La greca è difficilissima, ricerca lungo studio, ed al principe in Italia è di poco ornamento e di niuna utilità. Della lingua spagnuola, francese, tedesca è bene averne non poca pratica, quale s'apprende conversando e ragionando famigliarmente con chi le possiede: ma non mette conto spenderci la fatica ed il tempo, tralasciando lo studio di cose più importanti. Solo sarebbe necessario a chi designasse vivere e praticare negli stati d'altri principi di lingue distinti, procurar di apprender quelle lingue. Della logica e rettorica giudico bene apprender con breve compendio quanto s'appartiene alle forme de'discorsi, ai luoghi dialettici, ed ai primi capi dei luoghi e precetti rettorici. Il che con brevità di tempo e con facilità può fare, quando il compendio sia fatto da persona dotta, risoluta e pratica. La distinta ed esatta cognizione di simili istrumenti a un principe assoluto non è necessaria; ma in una repubblica ove di continuo i senatori con ben formate orazioni si sforzano di persuadere, dissuadere e

Digitized by Google

dimostrare quanto ne' pubblici consulti si propone, la rettorica porge maraviglioso ornamento ed utilità. Del che fa chiara fede la Serenissima Repubblica de' Veneziani. Meno ancora è al principe necessaria la poetica: basta averne una breve cognizione per pratica senza accurato studio. Imperocchè conviene volger l'occhio a questo, che non potendo il principe imparare ogni cosa per la lunghezza e difficoltà degli studii, deve fermarsi nei più importanti, senza de' quali non sarebbe buon principe, e tralasciar quelli che non lo rendon principe migliore. Oltre che lo studio di cose lievi e popolari mostra in un principe più leggerezza che perfezione.

Gli abiti poi principali che convengono a questo supremo grado delle potenze dell'anima sono di due generi, uno che senza repugnanza può esser vero e falso, dritto e non dritto, com' è l'opinione, che in vera e falsa si divide; l'altro è tale che per sua condizione ricerca il vero e il dritto, e si divide in cinque generi di abiti, il primo de' quali è l'intelligenza, quale contempla i primi e supremi principii; il secondo è la sapienza, quale insieme con i primi principii considera universalmente le conclusioni che da essi pendono; e perchè si alza sopra la natura, e considera le cose divine, si dice scienza divina e sopranaturale. Il terzo è la scienza, quale considera le conclusioni con i propri generi di varie cose per i lor prossimi principii, e

tale è la scienza matematica e naturale. Il quarto abito è l'arte, con il quale si soccorre all'impotenza della natura, e gli si porge perfezione. Questo per suo fine riguarda l'utile ed il bene, e il frutto suo è posto nell'opera, qual resta fatta, come nella statua vestimenti e simili. Il quinto abito, qual più fa a nostro proposito, è la prudenza, quale è dritta ragione e regola delle umane azioni, il bene e frutto delle quali non s'inchiude nella cosa fatta, come dell'arte, ma nel modo e circostanze incluse nel farla. Questo abito è la forma e regola di tutti i governi così publici come privati; prima governa se stesso, poi la famiglia e la città, e merita di esser detto abito regio, scorta sicura della nostra vita e scudo contro ogni empito di fortuna. Questo, supposto il fin buono, propostogli dalla virtù morale, cerca, ordina e ci propone i mezzi per conseguirlo. Per i tre primi di questi cinque abiti ci si scopre il vero, per il quarto ci si porge l'utile e comodo, e per questo quinto il buono e l'onesto. Di questi abiti la prudenza è quella, quale è propria e necessaria al principe regio; ed è la sua corona, e forma interna perfezione. Di modo che più è principe uno vestito di questo interno manto senza l'esterno regno, che con l'esterno regno essendo privo del regio interno manto. E chiunque ha congiunti ambedue questi possiede e gode l'integra perfezione del regio principe. Per questa interna forma non solo

Digitized by Google

il principe divien buon principe, ma insieme ancora diviene assolutamente uomo buono: ed il contrario avviene del tiranno, il quale essendo buon tiranno convien che sia uomo tristo e scelerato, come il buon ladro. Nel qual tiranno in luogo di prudenza regna l'astuzia e la malizia; onde si scopre esser falsa nel governo regio, e solo aver luogo ne' depravati governi la sentenza di molti, che senza distinzione affermano, molte cose doversi fare per la ragione di stato, ma non essere assolutamente buone. Questo del regio ed ottimo governo non si sente dire; posciachè in esso il principe governa con la vera prudenza, la quale supponendo la virtù morale, niente permette che repugni con l'assoluto bene; e questo con dritta ragione. Imperocchè il ben formato principe rivolto prima a Dio, assoluto monarca, da esso prende le vere regole e leggi originali di ben vivere e ben governare, per le quali diviene insieme buon uomo e buon principe, con le quali poi rivolto a suoi popoli li governa in tal forma, che mai separa il modo del governo dall'assoluto bene. L'abito adunque della prudenza forma internamente il principe, costituisce i termini alle perturbazioni, apre la strada alle virtù morali, insegna le varie forme de' governi, ordina i magistrati, forma le leggi, dà le regole per osservarle in salute del regno, e con providenza e vigilanza prende e prevede quanto sia utile ed onesto a custodia, tran-

Digitized by Google

quillità ed abbondanza dell'imperio. Gli altri quattro abiti non son necessarii per formare interamente il principe, ma alcuni di essi gli porgono ornamento, splendore ed utilità, come fra le scienze le matematiche, e principalmente la geometria con la stereometria a lei congiunta. Queste possono da giovanetti essere intese ed apprese, non avendo bisogno di esperienza, e sono di tal condizione, che più delle altre dispongono ed assottigliano l'ingegno, inchiudendo certezza esatta, per esser separate da incostante materia. Servono poi in occasione di fortificazioni, espugnazioni, ordinar mine e contramine, piantare eserciti, ed in occorrenze simili militari. E la cosmografia con la geografia serve per la cognizione della divisione del mondo, delle regioni abitate e non abitate della terra, delle disposizioni del mare, della vicinanza e distanza de' regni così fra loro, come dal mare. Il che deve al principe esser famigliarissimo per saper le forze proprie e d'altri, e conoscer come possa difendersi, offendere ed essere offeso, ove sieno fatte e devon farsi le giornate e fatti d'armi e cose simili. Poi molte cognizioni comuni, attinenti agli altri abiti della mente, meno son necessarie. L'imparano i principi ne'ragionamenti famigliari con uomini saggi e di tali abiti ornati; de'quali come di vivi lumi devon procurare i principi averne illustrate le corti loro, non solo per impararne, ma ancora per riputazione, con far fede al mondo, che hanno in

pregio le virtù con chi le possiede, per svegliare e dare animo a suoi popoli, acciò procurino ornarsene. E gran gloria è ad un principe la publica voce, che sia amatore della virtù e de' letterati.

CAPO VII.

QUANTO DEL PRECEDENTE DISCORSO SI DEVE RACCOGLIERE PER L'INSTITUZIONE DEL PRINCIPE.

Raccogliendo ora come conclusione quanto faccia a nostro proposito, dico che il principe regio, come tal principe, deve proporsi per fine il bene de' suoi popoli, quale insieme sia utile, onesto e di satisfazione; e per conseguirlo deve procurare rendersi tale, che formato internamente da regia prudenza possa eleggere ed ordinare i mezzi che più conferiscono a tal fine; e per disporsi a questo deve da fanciullo instituito nell' amore e timore di Dio imparar la lingua latina, quale in parte appresa, deve apprendere alcune regole comuni di logica e di rettorica, ridotte in breve e chiaro compendio con i capi di forme e luoghi d' argomentare, ne' quali con mediocrità esercitato, cominci a dare opera alle matematiche nel modo e per il fine di sopra discorso, servando sempre questa regola, che in uno stesso tempo non si dia diligente opera più che allo studio di una o al più di due scienze, assegnandole l' ore proprie, acciò

Digitized by Google

col volerne insieme imparar molte, ninna se ne apprenda. Come con questi studii sarà in modo conveniente formato, ed entrerà negli anni di conveniente giudizio e discrezione, volgasi con pronto animo e regio desio allo studio di prudenza, ed insieme degli abiti della virtù morale, della quale la prudenza è scorta, regola e misura. Questi abiti morali si acquistano in due modi, prima con imparar le regole e condizion loro da chi ne ha scritto e le possiede, poi con mettere in uso tali regole, esercitandole nelle azioni a tali virtù rispondenti. Così con le azioni di fortezza si divien forte, di temperanza temperato, e così degli altri abiti morali. Col quale esercizio, uso ed esperienza si formano e fermano insieme la prudenza e le virtù morali. E perchè molto giova rendersi prudente all' altrui spese, però deve il principe dilettarsi delle istorie così antiche come moderne, così degli altrui stati come del proprio, ed aver notizia de' fatti d'arme, considerando distintamente le cagioni delle rotte e delle vittorie, ed i vantaggi e disvantaggi degli eserciti. È tenuto ancora il buon principe saper distintamente e per relazione e per istorie le condizioni ed usi varii di varii popoli, e principalmente de' suoi. Parimente è tenuto sapere le vite de' principi ecclesiastici e secolari, considerando sempre qual cosa di essi sia commendata e qual biasimata, acciò abbracciando quelle, si guardi da queste. E così procedendo con l' esterna altezza e

Digitized by Google

serenità ereditaria e di nome, accompagnerà l' interna propria, e dai meriti principalmente commendata, quale si desidera e spera in V. A.

CAPO VIII.

CONSIDERAZIONI DELL' UOMO DA CONSIDERARSI PER L' INSTITUZIONE DI ESSO.

Mentre con la prudenza si formano le umane azioni, è necessario aver davanti gli occhi quelle, che circostanze son chiamate, quali sono; chi sia quello che opera e di qual condizione; che cosa faccia, a che fine, con quale istromento, fino a che termine, in che luogo, alla presenza di chi, in che tempo ed anche modo operi. E perchè una delle principali circostanze è la condizione di chi opera, però ragionando di essa, dico, che il principe operando inchiude come precedenti le condizioni dell' uomo, e come aggiunte e proprie le condizioni del principe. Quando opera e serva le condizioni dell' uomo, s' acquista il cognome di uomo da bene, e servando quelle del principe, si rende buon principe. Per conoscere le condizioni dell' uomo dobbiamo considerare, che la mente con la ragione e volontà son quelle potenze, per le quali l' uomo si separa dagli altri viventi mortali. Questa nostra anima è creata da Dio nel nostro nascimento, ed infusa nel corpo prodotto per

Digitized by Google

natura da nostri genitori; è creata ad imagine di Dio per essere immortale, libera ed ornata di ragione e volontà: le quali condizioni in eminenza convengono a Dio.

Da questo fermissimo fondamento, come da fonte, traggo varie proprietà dell'uomo. La prima delle quali è, che in questo mondo mortale solo l'uomo merita esser detto figlio di Dio, non gli animali senza ragione; poichè esso solo è creato a sua imagine. La seconda è, che più Dio è nostro padre, che i nostri prossimi genitori; poichè produce la parte più nobile, per la quale siamo uomini: oltre che niente è in noi, che da esso non penda. Di qui nasce che Dio più ama noi suoi figli, mentre non degeneriamo, che non fanno li nostri prossimi genitori. La terza è, che solo l'uomo mentre imita Dio, si può dir fra noi Dio: ed un uomo si può dir Dio all'altro, mentre gli giova: e questo più che ad altri conviene al principe. La quarta è, che solo mentre in terra vive si può dir peregrino, posciachè solo ha per patria il cielo, ov'è creato, e spera tornare. Gli altri animali, quantunque vadano e per terra e per aria vagando, sempre sono nella patria loro. La quinta proprietà è, che solo merita fra noi esser chiamato cittadino del mondo, perchè solo con la ragione e prudenza è atto a reggere e governare. La sesta è, che solo si può dire cosmo e microcosmo, mondo e picciol mondo, perchè solo in-

chiude parte di ciascuna cosa del mondo così eterna come mortale, e solo è formato secondo l'ordine del mondo con la testa elevata e con la propria ragione, come il mondo da Dio si governa; e per l'istessa ragione solo è detto epilogo e compendio del mondo; parimente imeneo delle cose eterne e mortali, giungendole insieme in matrimonio; onde si dice ancora esser posto in orizzonte, cioè nelli termini della parte celeste del mondo e mortale. La settima è, che nel mondo mortale mercè della ragione solo inchiude il libero arbitrio, il quale prende origine dal discorso della mente, e risplende nell'elezione e volontà. La ottava è, che solo propriamente è capace di disciplina, ed è atto ad esser per vera disciplina instituito, la quale non si ritrova senza la ragione, come maestra e scorta di essa: e parimente solo è capace di maraviglia, la quale prende l'origine dalla ragione. La nona è, che solo è atto a vivere ogni genere di vita così eterna come mortale; e scorrendo per li gradi mortali, per le potenze dell'anima nutrice vive come le piante, per il senso come animale senza ragione, per la ragione come uomo, e per l'altezza della mente come cittadino del cielo. Anzi ancora per l'istessa ragione possiam dire, che solo l'uomo può viver dopo morte. La decima proprietà è, che solo fra mortali si può assolutamente dir buono e scelerato, prendendosi tali denominazioni dalla virtù e vizio morale, dei quali solo l'uomo è capace.

Digitized by Google

E per la stessa ragione solo l'uomo si può dire sapiente e ignorante: gli altri animali non sono ignoranti, perchè non sono capaci di scienza. La undecima è, che solo si può dire ricco e povero; perchè a esso solo si conviene l'uso dei tesori, ed i beni di fortuna, onde solo ancora si dice fortunato. La duodecima è, che solo si deve giudicare veramente bello, grazioso, generoso, e per l'opposito di questo per due ragioni. La prima è; perchè la vera bellezza e grazia è uno splendore del sommo bene, quale è Dio, al quale solo l'uomo per la mente è simile: e la propria generosità è servare la somiglianza con Dio, nostro primo ed assoluto padre. Per l'istessa ragione disse Platone, solo l'uomo esser simia, cioè imitatore di Dio. La decimaterza proprietà è, che solo si può dir Proteo informe, atto a ricever tutte le forme; e carta bianca, nella quale niente sia scritto, e sia capace di tutte l'iscrizioni; perchè solo l'uomo nasce nudo di corpo e d'animo, e come può vestire il corpo a modo suo, così l'animo, apprendendo gli abiti che vuole. Per la quale ragione ancora si dice esser fabro e autore della sua sorte, attendendo a suo beneplacito a quel che vuole. La decima quarta è, che solo si può dir fortunato ed infortunato non solo per la cagione già detta, perchè solo ha l'uso dei beni di fortuna, ma ancora per questa, quale ora aggiungo; perchè la buona fortuna è istromento dell'umana felicità, è strada

ad essa; la trista alla calamità e miseria, della quale solo l'uomo è capace. La decimaquinta è, che solo l'uomo in questo mondo può dirsi amico e nemico di Dio; amico se è buono, nemico se è tristo, perchè l'esser buono assolutamente e tristo solo conviene all'uomo. La quale amicizia e inimicizia dell'uomo ridonda in se stesso, perchè l'essere amico di Dio è esser tale verso se stesso. La decimasesta è, che solo l'uomo in questo teatro della terra è veramente atleta e combattente; prima perchè solo inchiude la guerra interna del senso con la ragione, quale è principalissima. Di che dissero gli Stoici, niuno doversi dir forte, se prima non vince se stesso: poi perchè del continuo è sforzato combattere ora con la fortuna, ora con la natura, ora un uomo con l'altro, di sorte che chi non s'arma bene di prudenza per il più resta o morto o ferito. La decimasettima è, che solo l'uomo in questo mondo si dice prigioniero e collocato in carcere, perchè la principal parte, per la quale l'uomo è uomo, si è l'anima, il luogo proprio della quale è il cielo, e può senza questo corpo mortale conservarsi; onde mentre in esso si ritroverà, si dice esser ritenuto in carcere, il che non conviene agli altri animali.

Tutte queste proprietà e condizioni d'uomo ci ammoniscono come ha bisogno di accuratissima instituzione, acciò ricevano perfezione e non si pervertano: perchè nella dritta loro instituzione

Digitized by Google

è collocato il bene di questa vita, e la speranza del bene dell'altra.

CAPO IX.

CONDIZIONE DEL PRINCIPE REGIO OPPOSTO AL TIRANNO.

Il principe come uomo inchiude le condizioni del genere umano, alle quali, come principe, aggiunge quelle che sono sue proprie: e perchè il principe ha tre relazioni, la prima a Dio, la seconda a se stesso, la terza ai proprii vassalli, da questi gradi di relazioni nascono e splendono le sue condizioni.

Mentre primieramente il principe si rivolge a Dio, si conosce più simile a Dio, supremo principe degli altri; onde nasce questa prima condizione, che più degli altri è tenuto ad imitarlo.

Secondariamente, stando nell'istessa relazione, il principe tien luogo di magistrato subordinato a Dio, onde è tenuto formarsi di quelle regole e leggi, con le quali Dio governa il mondo.

Terzo, essendo come secondo magistrato, ordinato dal supremo principe, è tenuto rendergli conto dei fatti e detti suoi, e principalmente dell'amministrazione e governo de'popoli alla sua cura commessi.

Quando poi per il secondo grado di relazio-

Digitized by Google

ne da Dio si rivolge in se stesso, nasce la quarta sua condizione, qual'è, ch'è tenuto internamente ornarsi del regio manto di prudenza, qual'è la forma interna e propria, che dà l'essere al vero principe.

Di più splende la quinta condizione, qual'è esser tenuto ben reggere e governare se stesso, soggiogando i sensi alla ragione per l'approvata regola di Platone, che non può il principe ben governare altri, se prima non ha appreso di regger bene se stesso.

E perchè il principe, come principe, si riferisce a suoi popoli, e si dice principe dei popoli, per questa bella relazione nasce la condizion sesta, qual'è che il principe tiene il luogo, quale internamente possiede la ragione verso il senso, ed il custode verso la cosa alla custodia di lui raccomandata; onde è tenuto accuratamente reggerli e governarli.

La settima condizione è, che per esempio dei popoli sia e pubblicamente si mostri cultore della religione, amatore della virtù, nemico de' vizii premiando i buoni, gastigando i rei: supponendo che l'amore e il timore sieno i freni e li sproni dei buoni governi.

L'ottava è, che il principe regio opposto al tirannico, è tenuto usar giustizia regia, avendo per iscopo il bene, l'utile e la conservazione de' suoi popoli; servando l'offizio di buon nocchiero, buon

consultore, buon medico, buon pastore, buon padre, ed in somma di prossimo Dio de' suoi popoli.

La nona è, che deve spesso con la memoria ripetere quella sentenza, se da Dio la città non è custodita, invano sta vigilante il principe per custodirla. Poichè allora Dio tien cura della città, quando il principe la governa con le regole e leggi tratte dal governo divino.

Ed in somma per decima condizione aggiungo, che ben procuri il buon principe in tutte le sue azioni e giudizi non si lasciar traportare e acciecare dall'interni affetti, acciò mentre si mostra signor d'altri, egli non sia servo de' vizii: la quale è servitù infame con estremo pericolo suo e dello stato.

Per la considerazione di queste e simili condizioni, mercè della dritta instituzione, può il principe in tal modo formarsi, che a Dio, a se ed a' popoli si renda grato, tranquillo ed utile.

CAPO X.

CONDIZIONI DI CHI DESIDERA ESSER BENE INSTITUITO.

Chi desidera esser bene instituito, il che dal principe sopra ogni altro dev'esser desiderato, è tenuto servare queste regole, e prima .

Deve considerare l'importanza del fine, al quale è ordinata l'instituzione: questo nel principe è

Digitized by Google

la perfezion sua e salute dei popoli: e prezzando tal fine, amandolo e desiderandolo, gli si rende la fatica men grave e la strada men difficile per conseguirlo.

Secondariamente consideri, che l'uomo non può conseguire perfezione alcuna di momento senza fatica e sudore, e che con la fatica si supera ogni difficoltà; onde Aristotele domandato, ove risedesse la virtù, rispose, negli animi amatori della fatica.

Per terza ed importantissima regola sarà questa di amare e prezzare l'institutore e maestro, rendendogli in tale ufficio obbedienza, considerando, che, quanto nel restante gli è superiore, nell'abito della virtù, quale impara, gli è inferiore; e senza obbedienza non s'impara.

Quarta regola è, che non presuma troppo di se stesso, ma in quello che deve imparare si conosca vaso vuoto, carta bianca, e privo di quell'abito, qual procura di acquistare; che altrimenti essendo, non procurerebbe di riceverlo da altri.

Per quinta regola deve guardarsi di non essere ostinato nelle sue opinioni, ma ceda alla ragione ed ai più pratici.

Guardisi per sesta regola di non si dare in preda ai piaceri del senso, quali sopra ogni altra cosa deviano dall'ottima instituzione.

La settima regola sia procurare di non lasciarsi dal molto sonno e troppo cibo gravare, e principalmente si guardi ed astenga dai vini gran-

di non contemperati con acqua, nemici della sanità così dell'animo come del corpo.

Non sia incostante e mobile ne' suoi studii, con volere attendere senza fermezza ora ad una, ora ad un'altra cosa, non dando perfezione ad alcuna.

Parimente non voglia nello stesso tempo dare opera a varii studii, de' quali l'un devii dall'altro: ma lo studio di due cose principali gli sia abbastanza, assegnandole ore distinte.

L'esercizio del corpo e ricreazione dell'animo sia in tempo ed ora che non impedisca lo studio principale.

Nè applichi lo studio a cose lievi e men principali, procurando di splendere in quelle; ma contentisi in queste della mediocrità, e sforsisi salire al colmo in quelle, che sono di sua propria professione; e queste nel principe sono la prudenza e regola di ben governare.

Abbia emulazione con gli altri principi in quelle condizioni, per le quali ode da uomini saggi esser commendati, e sforsisi in esse non si lasciar vincere da nessuno.

Prendasi poi come per esempio ad imitare un principe celebre o antico o moderno, quale comunemente da moderni sia commendato, e per ciò fare non deve Cosmo Gran Principe di Toscana andar lontano; poichè nel suo Genitore e Genitrice splende così perfetta la forma dell'ottimo governo, che niente da giudizio sano si può in es-

sa desiderare: onde con ragione dai loro popoli con molta fedeltà sono amati, celebrati ed obbediti.

Conservi in memoria e rivolga nella mente per decima quarta regola, che quanto il principe giovanetto è di maggiore espettazione, e quanto i suoi genitori e progenitori son più celebri, tanto più degenerando da quelli sarà giudicato più vile ed imperfetto. Il che di V. A. non si deve temere.

CAPO XI.

DELL' INSTITUTORE.

Le condizioni dell'institutore son varie, quali tutte si riducono a tre capi, e sono: volere, sapere e potere. Lascio ad altri la cura di distenderle, non facendo a mio proposito principale.

Il primo ed ottimo institutore è Dio, il secondo la natura, il terzo l'uomo saggio e prudente, quale ha imparato da Dio, dalla natura e dal proprio suo studio ed esperienza.

CAPO XII.

REGOLE E SENTENZE PER LA DRITTA INSTITUZIONE DELL' UOMO, COME UOMO.

Quello nei costumi si deve giudicar bene instituito, che prezza e stima ciascuna cosa quanto

Digitized by Google

vale, ed abbraccia quella che più vale, lasciando l'altre. Parimente quello è ben disposto e drittamente instituito, che in se conserva l'ordine e condizione delle potenze dell'animo suo di sorte, che la superiore governi e l'inferiore obbedisca e non perverta l'ordine. Ancora, essendo l'uomo un picciol mondo, allora sarà bene instituito, quando sarà conformato col mondo maggiore di sorte, che il puro ed eterno governi e regga l'impuro e mortale; altrimente sarebbe non mondo, ma immondo; non ordine, ma caos, e confusione.

Di più quello nei costumi si deve giudicare bene instituito, quale per l'interna giustizia è ben formato, con dare a ciascuna delle potenze dell'anima quello ch'è suo proprio, non permettendo che l'appetito de'sensi sfrenato e cieco tiri in precipizio la ragione.

Deve l'uomo saggio sempre considerare quel che fa, e quello ch'è tenuto di fare: non lasci crescere i suoi desiderii in infinito, ma tronchi spesso i vani e superflui. Presuppongasi che non basta il non lasciarsi vincere dai vani e tristi pensieri; ma che bisogna vincer loro e frenarli.

All'uomo, generosa prole di Dio, non è proposta la strada al centro, ma al cielo; non alle tenebre, ma alla luce; non all'ozio dei lascivi sensi, ma al negozio della sincera ragione, non al vizio pernicioso, ma alla giovevole ragione.

Ricordisi che non è nato per nuocere, ma

per giovare. Parimente consideri, che non deve vivere per mangiare, ma in contrario mangiar per vivere onestamente. Consideri, che come l'animo non è soggetto al tempo, così le vere ricchezze e bellezze dell'animo non si debbon giudicar quelle, che son caduche e mortali.

Pende l'uomo da Dio eterno, sprezzi quello ch'è mortale. Da Dio ottimo, sprezzi quel ch'è tristo e pernicioso. Da Dio somma sapienza, fugga l'ignoranza. Da Dio sommo vero, sprezzi il falso e bugiardo. Da Dio, Sol di giustizia, scacci da se l'ingiustizia. Da Dio somma pietà, scacci da se ogni ombra d'empietà.

Ed in somma la dritta instituzione dell'uomo non è posta in altro, che nel dritto uso di tutte le cose, qual nasce dalla prudenza.

CAPO XIII.

REGOLE E SENTENZE DELLA DRITTA INSTITUZIONE DEL PRINCIPE, COME PRINCIPE.

Essendo il buon governo dei principi cosa importantissima, non senza ragione dalla prudenza, regola e forma di tutti i generi dei governi, nascono regole e sentenze varie, quali al principe e per ornamento e per utile devono essere familiarissime, delle quali buon numero ho accolte nella filosofia morale, e maggior poi nel fine del libro

Digitized by Google

delle definizioni: onde qui solo per esempio e fine di questo discorso ne riferirò alcune.

Deve il buon principe supporsi, la principale e vera sua perfezione esser posta non nel ben comandare, ma nel ben servire al suo legittimo principe, ch'è Dio, principe di tutti i principi. Imperocchè quanto di bene inchiude il comandare, tutto nasce perchè comanda servando le regole propostegli da Dio.

Di qui nasce, che il buon principe si dice imagine di Dio, come il tiranno imagine di Lucifero: ed il buon principe come tale è partecipe di condizion divina, per la quale si rende amabile e venerabile, e per l'istessa ragione con la sua presenza porge contento ed allegrezza a suoi popoli, come il tiranno li attrista e spaventa. Inchiudendo il buon principe condizion divina, meritamente non deve lasciarsi molto vedere, e principalmente deve fuggire luoghi vili ed infami.

Parimente non deve permettere esser veduto fare o dire alcuna cosa, quale repugna alla gravità sua, e sopra tutto si astenga di andar la notte vagando; perchè chi ama le tenebre, si perde in esse.

Il suo parlare deve esser con gravità, breve e sentenzioso a simiglianza di risponsi di oracoli. E quello che molto importa è, che come Dio usa buoni ministri, quali son gli angeli, così il principe deve procurare di aver ministri buoni; perchè

Digitized by Google

quello che fanno i ministri, si dice esser fatto dal principe.

Procuri di non offendere alcuno, e principalmente nell' onore quelli che ne fan professione, e nella robba quelli che fan professione di accumularla giustamente.

La buona fama deve da ciascuno esser prezzata, ma principalmente dal principe, al quale più giova; come all'incontro più nuoce la trista, ancorchè talora falsa.

Consideri, che la fama celebre dell' institutore illustra quella del principe instituito, come il nome di Aristotele illustra la fama di Alessandro.

Guardisi il principe dai soverchi affetti, e non dia sentenze quando da odio o da ira gli è offuscata la mente; considerando, che quel saggio antico litigatore, per la sentenza datagli a torto da Alessandro, esclamando disse; m'appello da Alessandro irato ad Alessandro non irato.

Non confidi troppo nel suo giudizio, sprezzando i consultori prudenti e lor consigli, e nel dar sentenze non sia precipitoso. Scacci qual perniciosa peste gli adulatori, perchè son cagione che il principe non conosca se stesso, nè prezzi come si conviene chi sinceramente gli dice la verità.

Procuri di sapere quanto di esso si dice per potersi talora emendare.

Mostri di sapere quanto facciano i suoi popoli, acciò si guardino dal male, ed abbraccino il bene.

Immaginisi di non poter far cosa, che non sia publicamente manifesta, perchè tutti gli occhi degli uomini stanno volti in esso.

Prezzi i servitori antichi, e non gli scacci per lieve cagione; perchè così darà speranza ai nuovi ed animo di ben servire.

Essendo il principe persona pubblica è tenuto, per quanto può, imitare le comuni pubbliche cagioni, quali sono Dio, il cielo, il sole. Queste di continuo operano, e con somma providenza producono, e danno perfezione a quanto gli è soggetto. Il simile è tenuto a fare il principe.

Solo si deve il principe gloriare degli ornamenti dell'animo; perchè solo questi son suoi proprii: del restante in tutto e per tutto deve ringraziare chi gli ha dati.

Gastighi severamente il principe, e perseguiti gl' insidiatori de' suoi antecessori; per dare esempio a chi designasse d'insidiarlo.

Ogni stato e condizion d'uomini è soggetta all'insidie, ma più di tutte quella del principe.

Mostri il principe esternamente fidarsi de'suoi popoli per mantenerseli amorevoli, ma internamente stia vigilante verso tutti.

Procuri, nel far grazie e dar pene, che apparisca le grazie tutte venir dal principe, le pene dai ministri; come da Dio solo si distribuisce il bene, dai ministri le pene e gastigo: così si conserva più grato ed amabile.

Digitized by Google

Persuadasi non ritrovarsi in terra animo più formoso ed amabile di quello del principe regio, nè più difforme mostro e pernicioso di quello del tiranno.

Quanto il principe è più sublime ed in maggiore stato degli altri, tanto il cader suo è di più pericolo: e quanto i popoli sono più spiritosi ed amorevoli, tanto sono più formidabili nell' odio ed insidie.

Che un principe vecchio sia prudente non è maraviglia, perchè l'età con l'esperienza l'ha fatto tale; ma bene è maraviglia d'un principe giovane, non potendo esser tale se non per proprio studio e diligenza.

Non ha da combattere coi sensi il principe maturo d'anni; ma bene il principe giovane.

Chiaro segno della buona instituzione del principe è, che sia ben formato verso Dio con la pietà, in se stesso con la temperanza, e verso i popoli con la giustizia.

È tenuto il principe, amico dell'unione de'suoi popoli, avere familiarissimi fondamenti e regole di compor paci nelle brighe occorrenti con giusti pareggi d'onore per ambe le parti.

Ricordisi, che non può correggere altri chi è scorretto; nè ben dominare chi è dominato dagli affetti.

La sapienza, prudenza e bontà del Monarca dell' universo regge e governa bene l'universo.

Digitized by Google

Parimente la sapienza, prudenza e bontà del principe umano governa e regge bene gli uomini a lui sottoposti.

Persuadasi il principe, la principal regia sua giustizia esser quella, con la quale conoscendo l'animo esser di Dio, lo restituisce e dedica a Dio, col quale congiunto diviene veramente eccelso, alto e sereno.

Il servire a principe regio è regnare: regna adunque il popolo toscano, mentre con fede serve al suo regio principe, al quale con molta umiltà m' inchino.

Digitized by Google

DEL COMPENDIO DELLA SCIENZA CIVILE

CAPO I.

ORIGINE DEFINIZIONE E SOGGETTO DELLA SCIENZA CIVILE.

La prima maraviglia, che nasce negli animi di coloro che contemplano la condizione umana, con ragione si può giudicar quella, com'esser possa, che l'anima nostra creata da Dio pura e candida nella patria del cielo tranquilla e serena, ardisca con periglioso peregrinaggio scender di cielo in terra, e costituirsi prigioniera nel carcer mortale del nostro corpo vile, oscuro e tenebroso. Ma tosto questa maraviglia si risolve, che con l'occhio interno scorgiamo questa essere opera non nostra ma del Creatore onnipotente, il quale con suprema sapienza giudicò esser bene, che l'uomo a guisa di combattente fosse costituito nell'arena e teatro della terra; ove, con ardire e valore con la fortuna con la natura e con il senso combattendo, si acquistasse felice vittoria, e con la palma di pace trionfando ritornasse alla patria celeste.

Digitized by Google

Ma ecco che dall'estinzione e cener della prima maraviglia nasce la seconda assai più oscura ed importante; ed è, con qual forza ed arte e per quale strada quest'alma, quasi smarrita peregrina, possa ritornare alla sua prima celeste patria, e come trionfante ricever la corona di eterna gloria. Questa veramente è maraviglia degna di accuratissima considerazione. Imperocchè lo scender dell'anima è assolutamente opera del Creatore; ma il salire ricerca l'opera nostra: onde con ragione disse santo Agostino: Chi senza noi ci crea, non vuol salvarci senza di noi.

Ma perchè Dio niente produce invano e non atto a conseguire la sua perfezione, però mentre con diligenza consideriamo la strada per ritornare al cielo, ecco che per l'interno lume quattro gradi ci si scoprono, per li quali salendo ci è concesso elevarci da terra, e conseguire il desiato fine: questi sono; natura, consuetudine, ragione e lume divino.

La natura inserisce in noi i semi di virtù, la consuetudine gli porge il culto e li rende fecondi, la dritta ragione della prudenza forma in noi la virtù de'costumi, il lume divino purga e gli dà perfezione.

La natura, come figlia ed ancella del sommo bene, ciascuna cosa naturale sveglia e rivolge al suo bene. La consuetudine forma e ferma l'abito: e perchè ella può esser buona e trista, acciò co-

Digitized by Google

stantemente ricerca per scorta e regola la ben formata ragione dell'umana prudenza, la quale illustrata da splendor divino, elevato sopra la ragione, divien purgata d'ogni errore.

Nel grado terzo, qual'è della ragione, con diligenza e studio ben formato scorgiamo nascere la filosofia civile; quale altro non è che regola dell'umana vita, legge delle nostre azioni, fida scorta nel periglioso sentiero di questo corso mortale, ed in somma sicura strada per ritornare alla patria celeste. Questo sopra ogni altro studio è proprio e giovevole all'uomo, e conviene ad ogni grado e condizione di esso, ma sopra tutto al principe, quale è scorta, regola e legge viva con le forze congiunta de'suoi popoli. Onde con ragione è chiamata scienza regia, e tiene l'imperio sopra ogni altro abito umano: e chi ignudo di questo manto siede nel seggio regio, non è veramente re, ma ombra ed esterna imagine di esso; anzi peggio, perchè l'ombra non nuoce, come fa questo.

Il fine prossimo di questa scienza è quel bene, che nelle oneste e ben formate azioni s'inchiude, assai congiunto con quel bene che ci porge la filosofia, quale contempla il vero delle cose, ond'è detta sapienza illustrante la strada alla prudenza.

Questi due gradi di beni, quali ci porgono le due principali parti della filosofia, una della contemplatrice, l'altra morale, costituiscono l'umana felicità, quale altro non è che conoscere il vero

ed operar quanto è bene: il che, come ad ultimo fine, è ordinato alla felicità divina.

Ecco adunque, anima peregrina, che la strada per ritornare al cielo è la scienza civile: il soggetto sono le libere azioni umane in quanto sono atte a partecipare l'onesto, e quello che in ogni grado di virtù si conviene. E raccogliendo la sua definizione, dico: la scienza civile esser quella parte di filosofia, quale porge regola e legge alle azioni libere dell'uomo, prodotta dalla fecondità dell'umana ragione, svegliata dall'interno desiderio del sommo bene, acciò in ogni grado di virtù conserviamo l'onesto e quello che si conviene.

CAPO II.

L'INTENZIONE DELL'AUTORE ED ORDINE DA OSSERVARSI.

L'intenzione mia è, Madama Serenissima, in servizio di V. A. e dell'Eccellenza di Cosmo Gran Principe de'Toscani scorrer per i fecondi campi di filosofia civile, e raccorre quei frutti, che a ben formar la vita umana e principalmente gli animi dei principi son convenientissimi. E potendosi ciò fare in due modi, ovvero diffusamente e con dispute, come già molti anni feci nella mia civil filosofia; ovvero con brevità e modo di compendio, come ora mi propongo di fare, considerando che i ra-

Digitized by Google

gionamenti coi principi devono esser brevi, chiari e sentenziosi. E perchè questa regia scienza si può con due ordini esplicare, uno componendo, l'altro risolvendo; con ordine di risoluzione procediamo, quando preso il fine, considerando le sue condizioni, le risolviamo per i mezzi nei suoi primi principii, traendo dalla condizione del fine il numero e la cagione delle parti e principii suoi. All'incontro andiamo componendo, quando incominciando dai primi interni principii, e quelli di grado in grado congiungendo, procediamo fino all'ultimo fine: onde diciamo, che ove ha fine la risoluzione prende il principio la composizione. Si conviene l'ordine della risoluzione, quando desideriamo trovar le parti e principii delle scienze; ma trovati quelli, volendo instituire altri, si conviene la composizione, incominciando dai primi principii. Onde ben disse Aristotele, che ove finisce la contemplazione presa dal fine, incomincia l'azione. L'instituire altri è azione: e perchè l'intenzion mia è d'instituire e formare, devo con ragione usare l'ordine di composizione. Il che farò, cominciando dall'anima, fondamento ed origine della morale e civile instituzione. Indi appariranno le perturbazioni ed affetti suoi, quali con la virtù morale si devono moderare: e per arrivare alla virtù, camminerò per li suoi principii, salendo poi per quella, che semivirtù o incominciata virtù si può chiamare: dalla quale mi alzerò alla virtù mo-

Digitized by Google

rale; e indi più alto salendo arriverò alla virtù della mente, chiamata razionale; dichiarando principalmente la prudenza: e scorse le virtù più comuni al genere umano, salirò all'elevata sopra la condizione umana, chiamata eroica. Finito il corso delle virtù, ragionerò degli stromenti suoi, e d'un principale uso di virtù detto amicizia; e così scorsi i principii ed i mezzi delle virtù, dichiarerò il fine di loro, qual'è il sommo bene ed umana felicità. Ultimamente mostrerò come quest'ultima condizione dell'uomo per mezzo di varii governi publici e privati, e di varii magistrati e leggi si distenda nei popoli, e si conservi nei regni, città, castelli e lor famiglie; acciocchè prima in terra, poi in cielo viviamo vita più ch'esser può felice. Al qual termine come sarò arrivato, giudicherò di aver felicemente conseguito il fine propostomi, confidando sempre nell'ajuto del supremo Monarca e non nell'imperfezione e debolezza mia.

CAPO III.

DELL'ANIMA UMANA E SUE POTENZE.

Sotto il pregiato cielo niente è veramente degno di pregio, eccetto l'uomo; e l'uomo è tale mercè dell'anima e della mente.

L'anima è una sostanza spirituale creata da Dio, ed infusa nella nostra concezione in questo

Digitized by Google

corpo munito per natura di varii stromenti, come sua forma e perfezione; la quale anima è multiplicata secondo il numero degli uomini: imperocchè l'anima sempre corrisponde al corpo, del quale è forma: e quantunque in uno sia una sola essenza d'anima, è nondimeno ordinata di varie potenze, le quali in tre gradi principali si distribuiscono. Nel primo sono le facoltà e potenze nutrici; nel secondo quelle del senso, nel terzo della mente. Il primo grado è comune alle piante: il secondo agli animali senza ragione: il terzo è proprio dell' uomo. Per il primo grado i corpi naturali vivono, si nutriscono, crescono e generano altri simili. Per il secondo sono animali, ed in questo grado son collocati i cinque sensi esterni, viso, audito, odorato, gusto e tatto; a' quali succedono gl' interni, e son tre; senso comune, quasi centro dei sensi esterni, fantasia, qual'è facultà d'imaginare, e memoria. Da questi nascono due appetiti, uno detto iracondo, l'altro concupiscibile: le quali potenze dei sensi solo giudicano le cose particolari. Per il terzo grado attinente alla mente, si costituisce l'uomo: al qual grado appartiene l'intelletto, la volontà e la preelezione. L'intelletto giudica oltre i singolari ancora per propria condizione gli universali. La volontà sta volta verso il fine. La preelezione verso i mezzi ordinati al fine. Per la volontà vogliamo la sanità, per la preelezione eleggiamo i medicamenti, che

la producono. L'elezione è senza discorso, e conviene a tutti gli animali: come il cavallo, propostogli l'orzo e l'oro, elegge l'orzo, sprezzando l'oro. Ma la preelezione, o vogliamo dire selezione, è con discorso, per il quale un mezzo si preferisce all'altro; onde solo conviene all'uomo. Aristotele in questo grado terzo non costituì la memoria, ma solo la diede al grado secondo congiunta con la fantasia. Ma i nostri teologi affermano ancora aver luogo nel grado supremo, dicendo alla mente convenire intelletto, memoria e volontà, alla quale si riduce la preelezione. In ciascuno di questi tre gradi ha luogo l'appetito: nel primo grado, qual'è della nutrizione, si ritrova un appetito naturale senza cognizione, qual nasce dal bisogno dell'alimento, col quale diciamo le piante desiderar la pioggia e cercare a se il nutrimento. Nel grado del senso si ritrovano due appetiti, uno detto concupiscibile, con il quale desideriamo li piaceri lascivi del corpo, l'altro detto iracondo o irascibile, quale riguarda l'onore, la vittoria, la gloria ed il piacere che più all'animo s'appartiene: dai quali due appetiti prendono origine quelle che perturbazioni dell'animo son chiamate. Nel grado della mente risiedono li due appetiti già detti, volontà e preelezione. Comparando tra loro questi tre gradi di potenze, conosciamo che il grado della mente per sua condizione inchiude il proprio discorso o ragione, onde è detto assolutamente ra-

Digitized by Google

gionevole. Il grado secondo dato ai sensi per se stesso non ha discorso o ragione, ma è atto a obbedirgli, non altrimente che vediamo i fanciulli avanti l'uso della propria ragione obbedire a quelli, che con la ragione l'instituiscono e ne hanno cura. Onde per metafora o translazione il senso in noi si dice è fanciullo e bestia, la mente institutore e custode. Nel grado infimo in niun modo ha luogo la ragione, essendo privo di cognizione. La virtù segue la ragione, e solo ha luogo ove si ritrova ragione. Così nell'infimo grado nè ragione, nè virtù si ritrova. Nel secondo splende la ragione per participazione ed obbedienza, dalla quale nascono le virtù morali regolate dalla prudenza. Nel grado supremo regnano le virtù della mente e supreme: dei quali due generi di virtù al proprio luogo distintamente mi riservo di ragionare.

CAPO IV.

DELLE PERTURBAZIONI DELL'ANIMO.

Dalla cognizione de' sensi prima esterni, poi interni, e principalmente dalla imaginazione si svegliano li appetiti sensitivi; e dalla cognizione insieme con l'appetito si eccitano quelli, che affetti, passioni e perturbazioni d'animo son chiamati; come ira, timore e simili: dei quali parte nasce dall'appetito iracondo, parte dal concupiscibile.

Queste perturbazioni, quando dalla prudenza e virtù morale non son frenate e dome, veramente son perturbazioni, e quasi furiose fiere turbano internamente l'uomo; contrastando fra loro, e ricalcitrando alla ragione. Ma frenate, dome e moderate, non sono in tutto triste, come mal giudicarono li Stoici; anzi porgono varie utilità, accrescendo forza e spirito alle azioni naturali.

Si può il genere delle perturbazioni così definire. La perturbazione è movimento dell'appetito sensitivo e degli spiriti che gli servono, eccitato dall'oggetto giudicato dall'immaginazione giocondo o molesto, per evitar questo e conseguir quello. Queste perturbazioni, se propriamente si prendono, solo convengono all'appetito de'sensi, al quale per istromento prossimo e proprio servono li spiriti, che dal cuore hanno origine; per li quali si commovono gli umori ed il corpo tutto: alla mente con questa proprietà non convengono, non usando istromenti del corpo. Ma quantunque alla mente come soggetto e prossimo motore non convengano, gli posson nondimeno convenire come a motor distante e primo, che le sveglia, indirizza e modera: ed ancora per simiglianza e metafora; anzi per translazione e modo di nostra considerazione bene spesso le diamo agli Angeli e a Dio, e diciamo: Dio adirarsi, placarsi, aver odio, misericordia; e e col Profeta lo supplichiamo, che abbia di noi misericordia, e non ci riprenda nel suo furore.

Digitized by Google

Se ricerchiamo il numero di queste perturbazioni, considerando tutte le loro varietà, possiam dire che sieno infinite; ma riducendole in capi e considerando le principali, li Stoici, celebri fra i filosofi morali, e con loro Cicerone ed infiniti altri, dissero esser quattro; piacere, dolore, speranza, timore; l'origine è perchè la perturbazione o è per il mal presente, e si dice dolore; o per il futuro ed è timore; o per il ben presente, ed è piacere; o futuro, ed è speranza. E men bene Cicerone per quarta perturbazione in luogo di speranza pose la cupidità. Io nelle mie morali dopo aver disputato contra a questa ed altre opinioni fui di questo parere, che con varia considerazione le perturbazioni si devono dire una, due, quattro, undici ed infinite. La ragione è; perchè, come l'appetito, così la perturbazione altro non è che un movimento interno per conseguire o schivare l'oggetto. Nel movimento si considera il principio, mezzo e fine. Se ci rivolgiamo al principio, scorgiamo il capo di tutte le perturbazioni esser uno; e questo è l'amore, preso largamente per quel consenso, approvazione e convenzione dell'oggetto con quel che lo desidera: dal quale amore del conveniente nasce l'odio dell'opposito, e così posson dirsi due. Se poi più oltre ci volgiamo, al mezzo del movimento, ci si scoprono due altre perturbazioni, chiamate da Aristotele ira, attinente all'appetito iracondo; e cupidità, attinente al concupiscibile;

quali altro non sono che sforzo di conseguire o schivare l'oggetto; e così son quattro. Volgendoci ultimamente al fine, scorgiamo il piacere del conseguito bene e del schivato male, ovvero il dolore dell'opposito, e divengon sei: le quali poi con Aristotele si posson dir undici; perchè son materia delle virtù morali, quali disse esser undici. Ma considerata ultimamente ciascuna varietà così buona come trista, si posson dire infinite, non si sapendo certo numero di esse, delle quali come di esercito tumultuario il capo è amore, il suo luogotenente l'odio; del quale amore interviene come d'una ruota principale, per il movimento della quale si volgono infinite altre; o come d'un fonte principale, dal quale infiniti rivi prendono origine. Giudicarono li Stoici queste perturbazioni sol convenire all'uomo, non agli animali senza ragione: ma errarono, perchè come gli conviene il senso e l'appetito, così gli convengono gli affetti e le perturbazioni che indi nascono: onde diciamo il leone essere iracondo, l'orso feroce, il cane audace, e così degli altri. È ben vero che a questi non convengono nell'istesso modo; imperocchè nell'uomo son congiunte con la ragione, dalla quale o bene o male possono esser formate; onde e di virtù e di vizio è capace: il che non conviene alle perturbazioni degli altri animali, nei quali come la ragione così la virtù ed il vizio non hanno luogo, ma solo alcune ombre e sem-

Digitized by Google

bianze loro. Ancora con ragione possiam dire, che all' uomo convien maggior numero di perturbazioni e più gagliarde che ad alcun altro animale, di modo che spesso ne diviene stupido, furioso e matto. La ragione è, perchè conosce e desidera assai più cose e più sublimi degli altri. Parimente l' uomo inchiude in se stesso maggior lite e guerra degli altri. Imperocchè gli animali senza ragione solo internamente inchiudono il contrasto di varii appetiti del senso; come il lupo vedendo l' agnello e il pastore, desidera l' agnello e teme il pastore. Ma l' uomo oltre il contrasto di varii appetiti del senso inchiude quell' interna, continua e perigliosa guerra dei sensi con la ragione, per la quale vincendo l' appetito del senso, come nell' incontinente ed impotente, diciamo l'uomo esser vinto ed ucciso dall' interna fiera. Ma se la ragione vince e frena l' impeto del senso, diciamo che l' uomo vince se stesso, come accade nel continente, per la qual vittoria il vincitore divien padrone di se stesso: come all' incontro quello è servo infelice, che dal senso è vinto e superato. Queste perturbazioni si posson considerare o nel principio del movimento fatto dall' oggetto avanti l' officio della ragione, ovvero dipoi il movimento, che previene la ragione. Il principio del movimento non è in poter nostro; perchè la libertà pende dalla ragione, ed ha il suo principio nell' intelletto, e splende come in propria forma nella preelezione

Digitized by Google

e volontà; onde agli animali senza ragione ben può convenire una licenza e libertà naturale, ma non la vera libertà detta libero arbitrio, quale è compagna della ragione: e così è vera quella sentenza comune, che i primi empiti non sono in poter nostro. Ben con la consuetudine ci possiamo disporre a non esser da essi così trasportati senza aspettar l'uso della ragione. Delle perturbazioni, come cosa numerosa ed infinita, potrei lungamente ragionare; ma per non passare i termini del promesso compendio, costituisco il fine nell'infinito, trasferendo il ragionamento al grado che segue.

CAPO V.

DEI PRINCIPII DELLA VIRTÙ MORALE.

Sono le perturbazioni dell'animo simili ad un numeroso esercito di varie fiere, impetuose, iraconde ed insaziabili, rinchiuse entro di un cancello; quali, impetuosamente contrastando di continuo, internamente ci turbano e ci molestano: onde non può l'uomo più onestamente e con maggiore utilità impiegar la cura e studio suo che in moderare l'impeto e disordine loro. Il che solo si può fare col freno e regola della virtù morale; alla quale con ordine salendo incomincerò dai principii suoi. E quantunque l'anima e le perturbazioni sieno in un certo modo principii di essa,

Digitized by Google

essendo fondamento e materia; nondimeno per ben formarla si ricercano alcuni altri principii più proprii, de' quali ora mi propongo di ragionare. E per più chiara cognizione cominciando dalla distinzione, dico che i principii della virtù morale sono di due sorti; alcuni sono comuni e principali, altri meno comuni e principali; ma più prossimi e proprii. Comuni e principali in genere di causa efficiente sono ragione e volontà, libertà d'arbitrio, consenso e preelezione. In genere di forma è abito e disposizione dell'uomo, detta felicità e sommo bene. In genere di soggetto e materia sono gli appetiti del senso e le già scorse perturbazioni. Principii meno principali sono la consuetudine o vogliam dire le precorrenti azioni per formare l'abito, le circostanze da considerarsi nelle azioni e simili. E dichiarando le precorrenti azioni, dico, nelle nostre morali operazioni ritrovarsi quest'ordine. Primieramente l'intelletto volto al fine, qual'è il sommo bene, lo conosce, lo giudica buono: la volontà per sua condizione lo vuole e desidera: la dritta ragione ricerca i mezzi per conseguirlo; ed offerendosegli varii, discorre intorno di essi, comparandoli fra loro ed approvando quello che giudica meglio. Per l'intelletto con l'imaginativa congiunto, resosi obbediente l'appetito del senso, liberamente dà il consenso, e con l'istessa libertà l'elegge, purchè non sia impedito; ed indi prende il principio l'azione

Digitized by Google

esterna. Di sorte che l'azione morale ha due parti, una interna, l'altra esterna. La principale è l'interna; dal modo della quale prende la forma e condizione tutta l'azione morale, e principalmente dal consenso e libera preelezione, nella quale splende la forma del nostro libero arbitrio. E questa è quella parte dell'azione, la quale quantunque agli uomini per il più sia occulta, nondimeno sempre è aperta a Dio e da esso riguardata, per la quale meritiamo e demeritiamo. E per maggior notizia di molte voci, delle quali dobbiamo servirci, dico che questa voce operazione è comune, e si divide in azione ed effezione. Azione è quella che prende il suo principio dalla nostra preelezione, ed in se stessa inchiude la sua bontà e perfezione, non in opera che resti fatta. Tali sono le azioni di giustizia, temperanza, liberalità e simili. L'effezione all'incontro prende il suo principio dall'intelletto per l'abito dell'arte, e la sua bontà e perfezione è posta nell'opera che resta fatta, senza considerare come sia fatta. Tal'è il fabbricare, pingere e simili. Per questa distinzione l'arte è detta dritta ragione delle cose effettibili, e la prudenza, con la virtù morale, dritta ragione delle cose agibili.

Ancora si fa spesso menzione della disposizione e dell'abito. La disposizione è via ed apparecchio per l'abito, della quale poi l'abito è perfezione. Come i fanciulli, quando hanno appreso i principii di grammatica o di musica, si dicono

Digitized by Google

disposti a tale arte; e solo si dicono abituati, quando esattamente li possiedono. La disposizione è forma imperfetta, mutabile, per la quale imperfettamente, con difficoltà ed incostanza si opera. All' incontro l' abito è forma perfetta, per la quale prontamente, con fermezza e perfezione si opera. Così le virtù e le arti hanno per comun genere l' abito. Questi abiti hanno le operazioni di due maniere, antecedenti e conseguenti. Le antecedenti con la loro frequenza generano l' abito: quelle che seguono si producono dall' abito. Differiscono fra loro: imperocchè le antecedenti si producono con difficoltà, con interno contrasto del senso con la ragione, e variamente. Le altre poi con facilità, fermezza e piacere: e questi son segni delli abiti già formati.

Di più spesso ragionando delle virtù morali si fa menzione del costume, della consuetudine e dell' esercizio. Il nome esercizio è molto comune, e si estende ad ogni frequenza di operazioni conferenti e la produzione e la conservazione dell' abito. Onde diciamo darsi li esercizii del corpo per la sanità, e dell' animo per le arti, scienze e costumi. Dall' esercizio pende la consuetudine, la quale si dice convertirsi in natura, perchè gli assuefatti a qualche operazione così facilmente e con tal prontezza la producono, come se la producessero per natura: e presa con proprietà solo conviene all' uomo. Dalla consuetudine nasce il costume, il

quale si prende in due modi, e si divide in esterno ed interno. L'esterno è l'azione, che per l'abito si produce, ed è segno del costume interno. L'interno è abito morale, o all'abito simile. Dei costumi presi diffusamente, alcuni convengono per natura, come agli animali senza ragione, dei quali ragionando, diciamo, esser costume del gallo cantare al principio del giorno, del cervo con l'erba dittamo trarsi la saetta: ma questi men propriamente si dicono costumi. Perchè propriamente costumi son quelli che per assuetudine s'acquistano, e solo convengono agli uomini e con distinzione di nazioni; come dicendo esser costume dei Greci sedere sopra le loro gambe, e delli Spagnuoli nutrire i loro fanciulli senza vino: o senza distinzione di nazione, ma solo di particolari, come dicendo Cesare per costume essere stato vigilantissimo. Il costume adunque propriamente preso solo conviene all'uomo, e riguarda la vita morale, e si divide in buono ed in tristo, quantunque assolutamente parlando si prenda in buona parte, e per laude delle fanciulle diciamo esser costumate.

CAPO VI.

MODI VARII DELLE AZIONI UMANE.

Per cognizione più chiara e distinta delle virtù morali è utilissimo sapere i modi varii delle nostre

Digitized by Google

azioni e le circostanze, quali in produrle e giudicarle si devono considerare.

Quando l'uomo produce alcuna azione, o usa ragione o no. Se non l'usa, come occorre a' fanciulli ed a' pazzi, non si dice propriamente operar l'uomo, ma la parte sua fiera, o l'empito di natura e del senso. Se l'usa, nascono quattro disposizioni. Imperocchè o la ragione è dritta o è perversa. S'è dritta nascono tre modi, dei quali l'uno è quando il senso consente alla dritta ragione senza alcun contrasto, il che accade quando si opera per l'abito di virtù, come fa il temperato, il liberale e simili; ovvero il senso con i suoi appetiti ripugna alla ragione, nel qual contrasto, se la ragione vince, nasce il secondo modo, quale risplende nel continente e paziente. Ma se vince l'appetito del senso, nasce il terzo modo, quale è dell'incontinente ed impaziente. All'incontro se la ragione è perversa, ed è guidata dalli sfrenati appetiti del senso, nasce per quarto modo la perversione del vizio. Nel modo primo non ha luogo il libero arbitrio, non inchiudendo l'uso di ragione; ma bene ha luogo in tutti quattro gli altri modi, quantunque variamente, come ciascuno può considerare. Ancora per miglior disposizione al giudizio di virtù morale e sua azione dobbiam sapere, che cosa sia operare spontaneamente ed operare non spontaneamente. Operare spontaneamente è operare per appetito, il quale è di tre

sorti: o naturale, per il quale diciamo, spontaneamente la pietra discendere al basso; o de' sensi, per il quale diciamo gli uccelli spontaneamente volare; o della ragione, per il quale solo l'uomo spontaneamente opera, e questo è l'operare con libero arbitrio. All'incontro operare non spontaneamente è operare senza nostro appetito e desiderio: il che accade in tre modi; il primo è per violenza, com'è se uno di più forza ci prendesse il braccio, e contro il nostro volere ci sforzasse a dare uno schiaffo a un nostro amico: il secondo modo è operare per ignoranza, il che accade quando l'ignoranza e non il nostro appetito è causa dell'errare, di maniera che conosciuta poi la verità ci dogliamo e pentiamo del fatto; come per esempio sarebbe, se vedendo un nostro fratello mascherato, pensiamo che sia un nostro nemico, lo feriamo; e conoscendolo poi per fratello, ci dogliamo dell'errore, ed affermiamo averlo fatto contro nostro volere: il terzo modo è, quando conosciuto l'errore, non ce ne pentiamo, come se quantunque senza conoscerlo l'avessimo ferito; nondimeno, se poi conoscendolo, non ce ne dolessimo, non diremo di averlo fatto contro nostra voglia, ma solo non spontaneamente: ove dobbiamo avvertire due cose; la prima è, che altro è dire peccare per ignoranza, altro è dire l'ignorante peccare. Per ignoranza peccare è, quando l'ignoranza è origine e propria cagione dell'errore, come nell'esempio

Digitized by Google

dato di sopra, e non spontaneamente; ma se la cagione principale è altra, alla quale l'ignoranza solo e compagna e seguace, solo diremo, che quel che pecca è ignorante; ma non che pecchi per ignoranza: anzi diremo che pecchi spontaneamente, come interviene, quando alcuno acciecato dall'ira o dal desiderio acceso delli piaceri carnali, si lascia trasportare in qualche errore. Questo quantunque sia acciecato dall'affetto, e perciò ignorante, nondimeno diremo con Aristotele che operi spontaneamente e non per ignoranza: perchè egli stesso ha dato cagione alla sua cecità: onde vediamo che per giustizia è punito, quantunque non così severamente.

Dobbiamo quivi ancora avvertire, che altro è l'irato peccare, altro è peccar per ira. Il primo dopo il fatto, cessata l'ira, non si pente; ma sì bene il secondo: onde solo il primo e non il secondo si dice operare spontaneamente, come di sopra si è detto dell'operar per ignoranza, e l'ignorante operare. Imperocchè ogni uomo che pecca, in quanto pecca, si può dire ignorante se non in abito, almeno in atto; perchè non usa la vera scienza o dritta ragione. Platone, considerando il spontaneo più libero, puro e sincero, negò assolutamente, l'azione fatta con perturbazion d'animo esser fatta spontaneamente. Ma noi con Aristotele dobbiamo usare la distinzione dichiarata: e la varietà è posta piuttosto nel modo del parlare, che

Digitized by Google

nella condizione assoluta del spontaneo; come spesso accade nelle varietà di opinioni fra Aristotele e Platone.

CAPO VII.

DICHIARAZIONE PIÙ DISTINTA DELLE UMANE AZIONI E CIRCOSTANZE.

Mentre riferiamo l'uomo alle sue azioni, ritroviamo in esso quattro varietà. Una è far bene, l'altra far male; la terza non fare, la quarta far niente. Che cosa sia far bene e far male, per se stesso è noto; come ancora è manifesto che cosa sia non fare; il che è starsi ozioso: far niente poi è quando si consuma il tempo in cose vane ed inutili: e spesso accade che meglio sarebbe non fare, che far niente. È ancora tenuto il morale saper distintamente che cosa sia operar per violenza. Il violento o violenza è opposto alla natura, al naturale e all' appetito o inclinazione: onde come la natura è principio interno accompagnato dall'inclinazione nel seguente moto; così all'incontro la violenza è principio esterno, ed esclude l'inclinazione al seguente moto, come interviene quando o con mano o con arco tiriamo in alto saetta o pietra. E non basta per costituire il violento, che il motore sia esterno, nè questa è la condizion sua principale; ma la principale è, che

operi e si muova, ripugni e non inclini all'azione o moto: onde non bene dicono alcuni, il desiderio del bello esser violento, perchè l'oggetto che l'esercita e ci muove è esterno. Ma questo non basta; perchè noi internamente ci cospiriamo, e con piacere lo cerchiamo, e spontaneamente l'abbracciamo.

Ancora, dovendo dar giudizio dell'azione umana, siam tenuti principalmente considerare non l'opera esterna fatta, come nell'arte; ma il principio e modo di farla, il quale è posto in nostro arbitrio, nel quale s'inchiudono le condizioni dell'azione, per le quali meritiamo laude o vituperio, non per quelle che o per natura o per violenza o per ignoranza facciamo. Ed in ogni occasione siamo tenuti a fare quanto la prudenza ci detta, ed è posto in arbitrio e poter nostro. Di sorte che possiamo sempre dire non esser mancati a noi stessi; e di ciò solo dobbiamo o dolerci o gloriarci, non di quanto o per natura o per fortuna o per violenza ci occorre. E perchè abbiamo detto, che l'operare per ignoranza, seguendo il pentimento, non è operare spontaneamente, ma contra il nostro volere, dobbiamo avvertire, che questo non è vero di ciascuna ignoranza: imperocchè per le nostre azioni pendenti da ragione usiamo due principii e due cognizioni, una universale, quale inchiude la legge e quanto far dobbiamo; l'altra particolare e ristretta per le circostanze dell'azione. L'universale e la legge siam tenuti saperla, e per l'ignoranza

Digitized by Google

di essa non meritiamo scusa e perdono; nè per tale ignoranza l'azione non si rende non spontanea; ma solo per l'ignoranza delle circostanze, che restringono e costituiscono la minor proposizione. Come per esempio la legge e l'onesto ricerca che non si offenda il prossimo; e se offendendolo ci scusiamo con dire, che non sapevamo non doversi offendere, vana e stolta sarebbe tale scusa, essendo noi tenuti a saperlo. Ma ben saremo degni di scusa, facendolo con pensare, che non uomo fosse ma statua, offendendolo di notte: onde per dritto giudizio delle umane azioni è necessario sapere, quali sieno le circostanze di esse, per le quali si forma la minor proposizione, e per l'ignoranza di esse l'azione si rende non spontanea. Le circostanze son queste. Chi sia quello che opera, ed il suo grado e condizione; imperocchè molte azioni convengono al principe, quali non convengono al suddito, e così per il contrario. La seconda che cosa faccia: potrebbe una donna pensare imbiancarsi con il liscio, facendosi negra con l'inchiostro. La terza a chi faccia: imperocchè si può fare a un'amico, pensando che sia il suo nemico. La quarta con che istromento faccia; come uno tirando una stoccata con spada di filo, pensasse di farlo con spada di scherma; o dando a un amico una torta con veleno, pensando che sia buona e senza veleno. La quinta in che modo, come pensando con la spada di percuoter di piatto,

percuotendo di taglio. La sesta a che fine, come se operando per giovare all' amico, gli nocessimo. La settima in che luogo; come offendendo uno in luogo sacro, non sapendo che sia sacro. Parimente molte cose si posson fare lungi dal principe, quali non si convien farle alla sua presenza. La ottava in che tempo, come se un artefice operasse in giorno festivo, non sapendo che sia tale. Ed a questa circostanza si riduce in che lunghezza di tempo operi, e qual sia la qualità del tempo o sereno o piovoso. Per l' ignoranza di queste circostanze può spesso occorrere di errare, e l' errore sia scusabile, essendo fatto non spontaneo ma per ignoranza. E nel compor le paci devon queste circostanze accuratamente considerarsi.

CAPO VIII.

DELLA SEMIVIRTÙ.

L' uomo debile e basso non può elevarsi ai beni o gradi sublimi, se non per debiti mezzi. Sublime veramente fra noi è la virtù, alla quale per convenienti mezzi salendo, dichiarati i fondamenti e principii suoi, segue ora che ragioniamo di quel mezzo, che semivirtù o incominciata virtù dalli Stoici fu chiamata. Questa è di due sorti: una convien per natura, l'altra per consuetudine e buona educazione. Per natura ci convien quella, che nei

fanciulli buona indole e buona fisonomia dir sogliamo, la qual segue il temperamento del corpo. Imperocchè quantunque liberi siamo, nondimeno per il più gli uomini seguono il senso e l'inclinazioni naturali; e di qui l'arte, detta fisonomia, riceve qualche fondamento di verità: e per il più è vera quella sentenza, che i costumi seguono il temperamento del corpo. Per questi semi di virtù inserti dalla natura, diciamo talora i fanciulli esser savii, modesti, obbedienti, vergognosi ed ornati di simili affetti. L'altra semivirtù, che per buona consuetudine ed educazione si conviene, o s'appartiene all'appetito d'ira o di concupiscenza o d'ambi: all'appetito d'ira conviene la pazienza, tolleranza, perseveranza, penitenza: all'appetito di concupiscenza conviene l'astinenza, sobrietà, digiuno: ad ambi l'obbedienza, la quale splende nel mondo tutto, e nella quale è fondata la buona disposizione di ciascuna parte. Solo a Dio non conviene l'obbedienza per non avere altro sopra di se; ma a ciascuna delle sue opere. Così obbedisce il mondo a Dio, i cieli a' lor motori, gli elementi al cielo, i popoli a' loro principi, i principi a Dio: e l'uomo allora interamente è ben disposto, quando il senso obbedisce alla ragione, nella quale obbedienza è fondata la virtù morale. Della quale, seguendo l'ordine incominciato, son tenuto ora di ragionare.

Digitized by Google

CAPO IX.

DELLA VIRTÙ MORALE.

Dovendo ragionar della virtù morale, per maggior chiarezza prenderò il principio dalla divisione del genere delle virtù.

La virtù si dice quella, che porge perfezione alla cosa, della quale è virtù, e all'opera sua. Come per esempio la fortezza dà perfezione all' animo del quale è abito, ed all' azione di fortezza.

Il numero delle virtù è grande, e si contiene sotto quattro capi principali. Imperocchè ogni virtù è o naturale, o morale, o razionale, o divina. La naturale è, come dicendo, l'ambra ha virtù di tirare a sè la paglia; la calamita il ferro, e simili: ma queste con maggior proprietà si dicono facultà e potenze, che virtù. La divina è fede, speranza, carità, pietà, religione e santità. Virtù razionali sono gli abiti della mente, intelligenza, scienza, sapienza, prudenza ed arte. Ma lasciati da parte gli altri generi di virtù, solo della morale devo a mio proposito ragionare; la quale si può circoscrivere così, dicendo: la virtù morale è abito dell'appetito de'sensi, atto a preeleggere, posto in quella moderazione di perturbazione, che al soggetto conviene, e dalla prudenza gli si circoscrive, formato da consuetudine per conseguire il sommo bene morale.

Digitized by Google

Questa virtù si può prendere o in eminenza o con depressione. In eminenza conviene a Dio, del quale diciamo, ch' è Sol di giustizia e che è fortissimo: con depressione e simiglianza si attribuisce agli animali senza ragione; onde diciamo il leone esser forte e magnanimo, l'agnello mansueto: ma nella propria forma solo conviene all'uomo; e questa sola fa a nostro proposito. La quale si divide in virtù universale, ed in virtù particolare. L'universale, come nervo e spirito principale, si diffonde in tutte le particolari, e così tutte le abbraccia. Tale è quella che ancora si dice giustizia universale: imperocchè ogni virtù morale concedendo agli affetti quanto per dritta ragione gli si conviene, si può dir giustizia. Parimente si può dir temperanza, perchè contempera gli affetti; e fortezza, perchè doma e vince gli estremi quali sono vizii; e così ogni virtù morale è giusta, temperata e forte. All' incontro son le virtù particolari, le quali non svellono assolutamente gli affetti, come giudicarono gli Stoici; ma gli moderano, riducendoli al mezzo onesto e convenevole: e convengono, come a soggetto e fondamento, all' appetito del senso e sue perturbazioni; ma, come a scorta e regola, all' intelletto, mercè della prudenza, quale è suo abito.

Del numero di queste virtù l'opinioni son varie. Molti delli Stoici dissero esser una, e questa esser la prudenza, il che è falso. Perchè le ma-

terie delle virtù morali sono le perturbazioni dell'appetito sensitivo, quali son varie; e la prudenza ha per seggio l'intelletto, del quale è abito. Inoltre le virtù morali ci dispongono bene intorno al fine; l'ufficio della prudenza è trovare ed ordinare i mezzi conferenti a tal fine. Solo quella opinione è vera, in quanto la prudenza è norma e regola di tutte le virtù morali, delle quali niuna può essere e conservarsi senza la prudenza. Crisippo considerando molte varietà delle virtù morali, disse le virtù essere infinite. Ma noi per ridurle a scienza, dobbiamo i capi considerare. Platone quantunque per la lor colleganza pensasse la virtù essere una, nondimeno, considerando le principali sue differenze, disse esser cinque; e queste esser come parti di quell'una, e tali essere prudenza, giustizia, temperanza, fortezza e santità. La quale opinione è dubbia, perchè la prudenza è di grado e di condizione distinta dalle morali, che sono moderazioni di perturbazioni. Parimente la santità è in grado più sublime, ed in eminenza l'inchiude tutte. Così ancora è dubbia un'assai comune opinione, che le virtù principali, chiamate cardinali, per esser come cardini, centri e fondamenti, intorno le quali tutte l'altre si rivolgono, sieno quattro: prudenza, giustizia, temperanza e fortezza. Imperocchè così ancora si numera la prudenza per virtù morale nell'ordine delle altre, la quale è virtù dell'intelletto, essendo abito di esso, ugualmente scor-

ta e regola di ciascuna virtù morale. Aristotele disse le virtù morali essere undici, e son queste: giustizia particolare, fortezza, temperanza, liberalità, magnificenza, moderato desiderio di onore, magnanimità, mansuetudine, affabilità, veracità ed urbanità. Queste tutte son moderazioni dell'interne perturbazioni, e convengono tutte, e con proporzion geometrica son collocate in mezzo del troppo e del poco, quali sono estremi viziosi: e scorrendole con brevità, si possono così circoscrivere.

La fortezza è abito dell'appetito iracondo, che modera, come a noi conviene, il timore e confidenza nelle occorrenze, che alla vita porgono spavento, acciò facciamo quanto sia onesto. Gli estremi suoi nella confidanza sono ignavia ed audacia: nel timore temenza ed insania.

La temperanza è abito dell'appetito concupiscibile, moderatore dei dolori e piaceri attenenti ai sensi del gusto e tatto, acciò facciamo quanto si conviene: gli estremi sono intemperanza e stupidità.

La liberalità è abito dell'appetito concupiscibile, moderatore delle spese e riscossioni mediocri; acciò facciamo quanto si conviene; gli estremi sono prodigalità ed avarizia.

La magnificenza è abito dell'appetito concupiscibile, moderatore nelle spese e riscossioni grandi e regie, acciò facciamo quanto sia onesto: gli estremi sono sconvenevole parsimonia ed inetta effusione.

Ne' desiderii dei piccoli onori il mezzo si dice moderato desiderio di piccolo o mediocre onore: ed è abito dell'appetito iracondo, per il quale dei mediocri onori si desidera quanto è onesto e ci conviene. Chi trascorre nel troppo si dice ambizioso, chi nel poco disprezzator dell'onore.

Negli affetti e desiderii de' grandi onori il mezzo si dice magnanimità: chi inchina al troppo si dice gonfio e stolido: chi al poco pusillanimo. La magnanimità adunque è abito dell'appetito iracondo, moderatore del desiderio di grandi onori per fare quanto con dritta ragione si conviene.

Nella perturbazione dell'ira il mezzo è mansuetudine e clemenza, ed è abito dell'appetito iracondo, moderator dell'ira; chi inchina al troppo si dice iracondo; chi al poco privo d'ira e di risentimento.

Oltre le sette scorse virtù Aristotele ne pone tre di minor momento e splendore, e si dicono virtù di conversazione, per le quali ci rendiamo come onestamente ci conviene nei commercii con altri; con i quali trattando di ragionamenti e cose serie, il mezzo che nel molesto e giocondo si serva, si dice facilità, affabilità, famigliarità ed umanità, simile a quella, quale usiamo con gli amici: chi inchina al poco giocondo si dice contenzioso, difficile, litigioso; chi trascorre nel troppo, e più dell'onesto loda altri ed esalta, se lo fa per trarne utile, si dice assentatore ed adulatore; ma se lo

Digitized by Google

fa senza tale speranza e desiderio, si dice giocondo e troppo avido di compiacere e secondare altri. L'affabilità adunque è abito dell'appetito iracondo, per il quale nelle azioni e ragionamenti serii ci rendiamo tali, quali per diritta ragione esser dobbiamo.

Ancora conversando e ragionando con altri o delle nostre o delle loro azioni, se le riferiamo tali quali veramente sono, e piuttosto le nostre azioni modestamente scemiamo, splende quella virtù, quale candidezza e veracità si chiama. Chi trascorre nel troppo accrescere ed esaltare si dice lieve, mendace, arrogante e glorioso; e chi più del dovere scema ed abbassa si dice dissimulatore. La veracità adunque è moderazione dell'appetito iracondo, per la quale nelle conversazioni tali riferiamo le nostre azioni e condizioni e le loro, quali veramente sono, e nel modo che a noi conviene.

Occorre ancora nelle conversazioni talora doverci mostrare allegri, giocondi e faceti: e chi in ciò serva il mezzo alla sua condizione convenevole si dice faceto, urbano, destro, gioviale; chi inchina al poco si dice rustico, severo, rozzo: e chi trascorre nel troppo si dice ridicolo, buffone, parassito. L'urbanità adunque è abito dell'appetito iracondo, per il quale si moderano gli affetti nelle conversazioni gioconde; acciò tali ci rendiamo, quali per dritta ragione esser dobbiamo.

Digitized by Google

CAPO X.

DELLA GIUSTIZIA IN PARTICOLARE.

La giustizia più fa a mio proposito, e ricerca più distinta dichiarazione delle altre virtù; onde, scorse con brevità le altre, son tenuto ora con più cura della giustizia ragionare.

La giustizia è di due sorti, universale e particolare. L'universale si diffonde in tutte le virtù morali, e però si dice virtù comune, universale e perfetta; e di qui nasce, che chi serva le leggi, quali sono regola di giustizia universale, serva i precetti di ciascuna virtù morale, e modera tutti gli affetti. Per l'istessa ragione le virtù morali tutte si dicono civili, la qual civiltà per mezzo delle leggi è formata dalla giustizia.

Dall'altra parte la giustizia particolare modera una sola parte d'affetti, e modera quelli, che riguardano il desiderio dei beni soggetti alla mutua permutazione e distribuzione: onde questa giustizia si divide in distributrice e permutatrice. S. Tommaso ed altri celebri scrittori giudicarono la giustizia non essere abito dell'appetito sensitivo, ma della volontà, ed esser regola di essa; ma con Aristotele, e per molte ragioni altrove da me formate, son d'opinione, ch'ella ancora convenga all'appetito de' sensi, al quale solo convengono le

perturbazioni, quali si moderano con le virtù morali. La volontà riguarda il bene e fine comune delle virtù; siccome la prudenza ordina i mezzi, e non ha bisogno d'altro abito. Ma quando le perturbazioni sono moderate, e la ragione è ben composta, il tutto gode tranquilla pace, e fa l'officio suo, come si conviene.

La giustizia adunque particolare è abito dell'appetito sensitivo, per il quale si moderano le perturbazioni, che riguardano le cose da distribuirsi o permutarsi giustamente, acciò facciamo quanto si conviene.

Le virtù morali adunque nel modo dichiarato sono undici, le quali, per la riduzione da me fatta delle perturbazioni, in tre capi parimente si possono ridurre. Imperocchè, essendo le perturbazioni movimenti dell'animo, si considerano in esse il principio, il mezzo ed il fine. Per il principio occorre l'amor dell'oggetto comunemente preso, dal quale nasce l'odio dell'opposito, e quivi splende per prima virtù morale il moderato amore dell'oggetto, quale temperanza comune si può chiamare; per mezzo, quale è fuggire o seguire l'oggetto; il che ricerca fortezza: occorre la fortezza comune. Per fine segue il contento o dispiacere di conseguire o non conseguire l'oggetto quanto si conviene. La qual giusta participazione giustamente col nome di giustizia si può chiamare. Ma perchè dal moderato amore delle cose pende ogni

buona disposizione, con varia considerazione possiamo dire, le virtù morali essere una, tre ed undici: e chi ben ama, ben vive.

CAPO XI.

COME LA VIRTÙ MORALE SIA POSTA IN MEZZO.

È voce comune che la virtù sia locata in mezzo; il che non è vero delle virtù dell'intelletto; ma solo delle morali, le quali sono in mezzo di due vizii, quali sono gli estremi delle perturbazioni: come la liberalità è in mezzo della prodigalità ed avarizia; ed ancora si dice essere in mezzo, perchè è moderazione con temperamento e mediocrità geometrica di perturbazione. E per più chiara notizia dobbiamo considerare, che il mezzo, per quanto fa a nostro proposito, è di due sorti: uno si dice geometrico, l'altro aritmetico; lasciando per ora da parte il mezzo musico. Il mezzo geometrico consiste in proporzione, come fra quattro e nove il mezzo è sei; perchè siccome nove inchiude sei una volta e mezzo, così sei contien quattro una volta e mezzo, e si dice proporzione sesquialtera. Ma il mezzo aritmetico è posto in egual distanza, come fra quattro e otto il mezzo è sei. Ora mentre noi diciamo la virtù morale essere in mezzo, si deve intendere il mezzo geometrico, considerato con proporzione: il qual

Digitized by Google

mezzo per varie condizioni di uomini e varie circostanze è vario. Come per esempio, altrimenti per le ingiurie si deve risentire un soldato, altrimenti un religioso: e così interviene delle altre perturbazioni e considerazioni di circostanze, di sorte che la moderazione e mezzo si deve sempre considerare con la relazione alle circostanze dell'azione e convenevole proporzione; e ciò si deve intendere di tutte le virtù morali, eccetto che della giustizia, nella quale si considerano due varietà dall'altre. Una è, che la giustizia non è in mezzo a due vizii di distinto nome, come l'altre, ma di un nome solo, essendogli opposta l'ingiustizia: e questo accade, perchè chi trascorre in un'estremo, insieme trascorre nell'altro: come nella distribuzione dando ad uno più del dovere, insieme si lascia all'altro meno. L'altra varietà è, che dividendosi la giustizia particolare in permutativa e distributiva, per la giustizia distributiva si deve servare il mezzo geometrico, come nell'altre virtù morali: imperocchè secondo la proporzione de' meriti si deve fare la distribuzione, e non con assoluta equalità: siccome il principe, ottenuta la vittoria, non deve distribuir le spoglie de' nemici ugualmente a ciascun soldato, ma deve farlo, considerata la proporzione de' meriti. Parimente l'onore non si deve ugualmente dare a ciascuno, ma servata la proporzione de' lor meriti; e questo si chiama mezzo geometrico e di proporzione. Di

sorte che possiamo dire, come i meriti di uno sono il doppio dei meriti dell'altro, così la porzione data a quello è il doppio della porzione data a quest'altro. Ma per la giustizia permutativa non si deve considerare la varietà de' meriti e di condizioni di persone, ma deve servarsi l'ugualità con tutti: come comprando un cavallo del valor di cento scudi, tanto siamo tenuti per giustizia permutativa pagarlo cento scudi comprandolo da un contadino, come se lo comprassimo da un principe: e questo si chiama mezzo aritmetico d'ugualità ed assoluto. Ogni virtù morale adunque è collocata in mezzo; ma con le varietà dichiarate.

Dobbiamo ancora avvertire, che la virtù morale per varia considerazione si può dire e mezzo ed estremo: è posta in mezzo, quando si riferisce a due vizii estremi, ed alla perturbazione moderata: è poi estrema e suprema, quando si considera il genere suo opposto al genere dei vizii. Imperocchè bene e male, virtù e vizio sono generi supremi, sotto i quali poi si contengono numerose schiere di virtù e vizii; ma quelle delle virtù son più potenti, dovendosi il male e il vizio giudicare impotentissimi.

CAPO XII.

VARIE CONDIZIONI E PRIVILEGII DELLA VIRTÙ MORALE.

Come la virtù morale più di ogni altra virtù è accomodata alla condizion dell'uomo, così ancora porta seco molte proprietà, quali all'uomo sono convenientissime. La prima delle quali è, che l'uomo solo per questa e non per altra virtù si dice assolutamente buono. Sia pure in noi la schiera di tutte le altre virtù; se non possediamo la virtù morale, mai non meritiamo esser detti assolutamente buoni e da bene. All'incontro solo per la presenza di questa siam giudicati tali. La ragione è, perchè questa sola per sua condizione inchiude il diritto uso di se stessa e degli altri beni: è regola della vita umana: è forma che drittamente informa gl'interni affetti.

La seconda condizione è, che sola questa virtù non si può usar male, inchiudendo per sua proprietà il dritto uso di se e degli altri beni, senza la quale non sarebbe virtù morale.

A questa si aggiunge per terza proprietà, che porgendosi l'occasione non possiamo senza sua perversione non volerla. Cesserebbe uno di esser forte e liberale, quando offerendosegli conveniente occasione non usasse l'ufficio di tal virtù. Perchè ri-

Digitized by Google

cerca la virtù morale, che noi l'usiamo come, quando e con chi si conviene: e mancando, un sol fallo che facciamo macchia e denigra tutta la vita nostra.

La quarta sua proprietà è, che l'onore per sua condizione solo riguarda la virtù morale, e di essa si dice premio, non d'altra virtù. Sia pure un uomo a posta sua d'altre virtù ornato, e sia a qualsivoglia altezza elevato, mai sarà degno d'onore senza lo splendore di questa virtù: anzi quanto resederà in più sublime scanno, tanto, essendo vizioso, sarà con ragione più degno di biasimo e di vituperio.

La quinta proprietà, ch'ella sola rende l'uomo veramente sano e ricco, perchè ella solo gli porge il buon uso della sanità e delle ricchezze, ed ella sola compone gli appetiti di tai beni.

Per sesta proprietà gli conviene, ch'ella sola ci renda amabilissimi; perchè la virtù morale da tutti è amata, ancora da chi non la possiede, se però non ha la natura pervertita. Il che per giusta ragione gli conviene; imperocchè questa è quella virtù che purga gli animi e li rende innocenti, e purgati gli alza al cielo, come per il contrario il vizio gli sporca e deprime all'inferno.

La settima sua condizione è, ch'essendo le virtù morali da una comune prudenza indirizzate ad uno istesso fine, qual'è il sommo bene, per un comune mezzo, qual'è l'onesto; per questi tre quasi comuni nervi son fra loro con tale strettezza con-

giunte, che una non può ritrovarsi in noi perfetta senza la compagnia dell'altra: onde di essa si può dire, che la parte sia uguale al tutto; e ch'ella sia tutta nel tutto, e tutta in ciascuna parte. E per così stretta congiunzione meritamente dobbiamo immaginarci, dalle parti della virtù tra loro con somma proporzione congiunte nascere un' immagine formosissima, quale internamente renda bella ed amabile l'anima nostra: e resedendo in mezzo il core ci sveglia ed eccita a fare l'amor seco: felice amore che dolcemente ci purga d'ogni tristo umore, e ci rende graziosi, ricchi, belli, sani, grati a Dio, al mondo ed a noi stessi. Di questa bella e graziosa imagine di virtù le scorte sicurissime sono il vero ed il buono: i precursori sono continenza, tolleranza, pazienza ed obbedienza. La testa è la sapienza, gli occhi la prudenza e vigilanza, i piedi e gambe la giustizia; sua sanità è la temperanza, il vigore e forza la fortezza, le mani e braccia la liberalità e magnificenza, il petto il desiderio d'onore e magnanimità, la lingua la fede, il collo la pietà, il core l'amor moderato, lo spirito del quale è la carità, la bellezza è la santità e religione, le ancelle e seguaci son sicurezza, tranquillità, speranza, clemenza, benignità, contentezza e simili. O tre e quattro volte maravigliosa forma e regina, la quale è di tal condizione che abbracciandola ed usandola si mantien pudica e vergine, e lasciata da parte e negletta divien impudica meretrice; entrando in suo luogo

la deforme e spaventevole imagine del vizio. Onde come l'uomo per la virtù prende la forma angelica, così per il vizio riceve la forma dell'infernal lucifero, odioso a Dio ed al mondo. Le parti del quale sono l'opposito delle parti della virtù. E per avere il tutto insieme per la virtù morale, abbiamo il buono e dritto uso del libero arbitrio, dalla bontà del quale nasce ogni nostra buona disposizione.

CAPO XIII.

DELLE VIRTÙ DELL'INTELLETTO.

Sono le virtù ali spirituali, per le quali l'anima candida e pura s'alza quasi angelo trionfante al supremo suo creatore; e sono gradi, per li quali l'anima peregrina ascendendo ritorna alla celeste sua patria. De' quali il primo e più necessario ed alla condizion dell'uomo più accomodato è la virtù morale, dal quale, finora scorso, dobbiamo alzarci al grado secondo, nel quale con bell'ordine siedono le virtù dell'intelletto, delle quali ora devo ragionare, e principalmente della prudenza, quale più fa a nostro proposito.

E cominciando dalla divisione, dico gli abiti dell'intelletto esser di due sorti: alcuni son tali, che per lor costituzione non ricercano che sien dritti e veri; e tale è l'opinione, quale può essere e vera e falsa; altri per loro condizione ricercano il vero e

dritto, e questi son cinque: intelligenza, sapienza, scienza, prudenza, ed arte. La ragione di tal numero è, perchè gli abiti dell'intelletto o sono ordinati alla cognizione o alla operazione. Se alla cognizione, se questa è de' supremi principii, o sieno semplici come le semplici essenze delle cose, o sieno composti come le supreme enunciazioni e definizioni, tale abito si dice intelligenza; ovvero è cognizione delle conclusioni, che dai supremi e comuni principii si raccolgono, e si dice sapienza: ovvero è cognizione delle conclusioni dei generi men comuni per i lor proprii principii, come la matematica e cognizion della natura, ed è chiamata scienza. Dall'altra parte se l'abito è indirizzato all'operazione, questa è azione o è effezione: se è effezione, il principio della quale è l'intelletto ed il fine l'opera che resta fatta, come è casa, statua e simili; questa si dice arte: ma s'è azione, il principio della quale è il discorso con la preelezione, e nel fine quel bene che nel produr l'azione s'inchiude, tal abito si dice prudenza. Questi cinque abiti si riducono in tre capi: imperocchè sono indirizzati alla cognizione o all'effezione o all'azione; e si dicono contemplativi, effettivi ed attivi. Sotto il primo capo si contengono l'intelligenza, sapienza e scienza. L'attiva è la prudenza, e l'effettiva l'arte. Di questi tre capi due soli meritano il nome di filosofia, e sono contemplativo ed attivo, ma non l'arte. Imperocchè questo nome di filosofia denota amore e studio di sapienza,

il fine della quale è il vero e l'onesto ed il sommo bene. L'arte non ha tal fine, ma l'utile e comodo nostro. Onde la filosofia si divide in contemplativa ed in civile, qual'è attiva, attenente alla prudenza. La contemplativa, contemplando l'opere di Dio, ci alza al loro Fattore. La civile per le nostre civili e morali azioni ci purga ed induce alla patria celeste. La prima si dice divina, ed assolutamente è più sublime. La seconda si dice umana, qual'è più necessaria ed alla condizione dell'uomo più accomodata. Ambe prendono l'origine dall'ammirazione. La contemplativa principalmente prende l'origine da quella maraviglia, quale nel principio dissi esser la prima, e riguardava il modo, con il quale le cose pendono e si producono da Dio. La civile dalla seconda, qual'era, come a Dio ritornino: ed ambe sono assai congiunte. Onde disse Platone, la filosofia esser figlia di Taumante, il qual nome significa ammirazione. Li cinque abiti dell'intelletto, detti di sopra, si dicono esser sempre veri e dritti, il che inchiude non lieve difficoltà. Conciosiacosachè per esperienza vediamo in ciascuno di essi spesse volte ritrovarsi varii errori, obliquità e falsità; come nelle scienze di una stessa cosa sono opinioni varie: ed essendo la verità sola una, conviene che molte sieno false: onde per proverbio si dice, che ancora spesse volte dorme il buon Omero: denotando, che ancora l'uomo saggio spesso erra. Parimente con l'esperienza conosciamo che i me-

dici ed altri artefici errano. Questa difficoltà si scioglie, considerando che le regole e le sentenze proferite assolutamente si devon sempre intendere nella lor prima significazione, la quale si mostra con la reduplicazione, come dicendo; la scienza sempre è vera come scienza, e se non sarà vera non sarà scienza, ma falsa opinione. Parimente l'artefice non erra come artefice, ma per accidente, o come imperito dell'arte, o come quello che per sua elezione l'usa male. Varii adunque sono gli abiti dell'intelletto, e ciascuno degno di accurata considerazione: ma al mio proposito solo di questa mi propongo di ragionare.

CAPO XIV.

DELLA PRUDENZA.

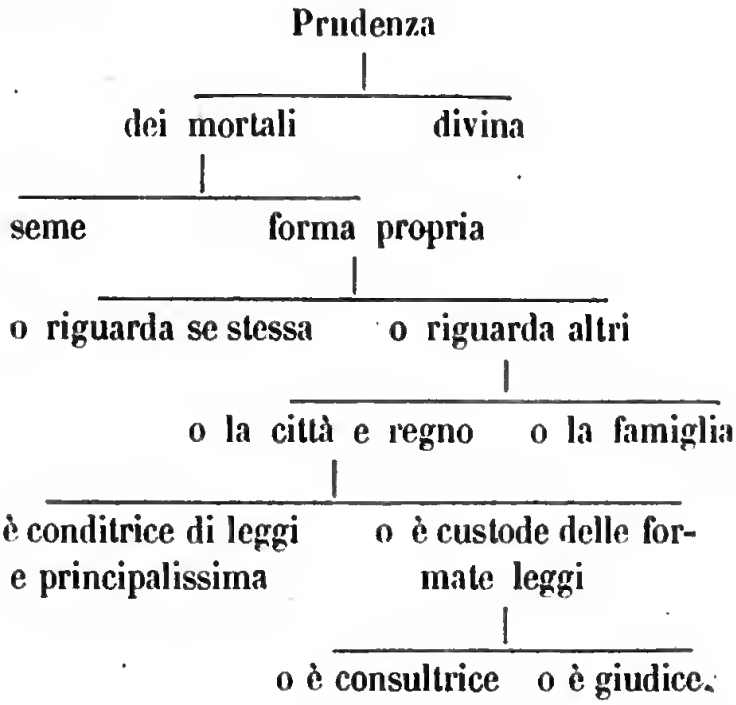
La prudenza più d'ogni altra virtù è accomodata ed utile all'uomo: onde con ragione si dice, che dov'è la prudenza ogni supremo bene si ritrova; e quanto l'uomo risiede in grado più sublime, tanto più gli conviene: imperocchè ella è maestra della vita nostra, legge di quanto far dobbiamo, strada regia dell'onesto, scorta sicura della potenza dell'anima nostra, regola del buon uso di tutte le cose, arte di trar l'utile non solo dalle prospere ma anche dalle avverse occorrenze, arme sicura contra gl'impeti di fortuna; ed insomma è quella

che ben governa gli uomini particolari, le famiglie e le città, senza la quale niente fra noi si può dir buono, e per la quale ogni cosa è buona. Onde a ragione è tenuto ciascuno ornarsene più che può, e sopra gli altri il principe, ricevendo da essa l'interna forma, la principal condizione, l'aureo scettro, regio manto, e splendidissima corona di legittimo principe: di modo che la sua merita dirsi prudenza prudentissima, e prudenza delle prudenze. Della quale ragionando, per maggior chiarezza prenderò principio dalla sua divisione.

La prudenza è di due sorti, una divina, della quale diciamo, Dio essere suprema prudenza; altra è mortale, e questa ancora è di due sorti, una naturale, l'altra umana. Della prima diciamo, il ragno per natural prudenza e providenza tirar le tele per procacciarsi il cibo; l'api e le formiche provedersi il cibo per il futuro inverno; le grue mutar regioni. La prudenza umana ancora in due gradi si divide; imperocchè una è prudenza in speranza, e quasi seme di essa, della quale diciamo, che alcuni fanciulli si mostrano prudenti, e con l'effigie promettono di loro felice progresso negli officii di prudenza. L'altra è vera e propria forma d'umana prudenza, la quale sola fa a proposito nostro. Questa è quella, la quale di sopra abbiamo detto essere uno dei cinque abiti dell'intelletto, nella quale volgendo l'occhio della mente, scorgiamo che altro non è che dritta regola e dritta

ragione di tutte le azioni umane. E perchè la civile scienza ha per materia le umane azioni, e considera le regole di esse; di qui nasce che prudenza e civile scienza, come disse Aristotele, sono una istessa cosa: solo varia per modo di considerazione, onde ambe nell'istesso modo si dividono. Imperocchè la prudenza e civile scienza dell'uomo o sono di se stesso, e si dice prudenza privata, per la quale l'uomo ha cura di se stesso e delle cose sue, alla quale è opposta l'imprudenza e negligenza di se stesso; o riguardano altri, e sono di due sorti, una riguarda la famiglia, e si dice cura e prudenza domestica e famigliare; l'altra le città e regni e si dice più propriamente civile e regia. Questi tre come son parti principali di prudenza, così son parti principali di filosofia morale e civile. Il terzo membro, che più propriamente è detto civile, riservando il nome del tutto, si divide in due parti, una detta conditrice di legge, la quale come regina forma le leggi, quali sono regole giuste e convenevoli alle azioni da osservarsi dai popoli, per l'osservanza delle quali si ordinano i magistrati: l'altra parte è ritirata e ristretta intorno alle azioni particolari, quale è di due sorti. Imperocchè o consiglia quanto si deve fare che sia conforme alla legge, come occorre ne' magistrati e ne' consigli pubblici delle città e principalmente delle repubbliche, nei quali i consiglieri prudenti con saggie ragioni consigliano quanto sia onesto e convene-

vole da farsi, ovvero giudica la condizione delle cose fatte, come son quelli che giudici son chiamati. Quelli del primo grado, che son detti conditori di leggi, veramente son prudenti e filosofi civili: gli altri son ministri e custodi delle leggi e giudici delle azioni, come sieno o non sieno conformi alle leggi ed al giusto: le quali poi col premio e con la pena pareggiano tutte le disuguaglianze.



Così da Aristotele nel sesto delle morali fu divisa la prudenza. Non mancano altre divisioni; ma non fanno a nostro proposito.

CAPO XV.

IL MODO COL QUALE S'ACQUISTA LA PRUDENZA, E L'OFFICIO SUO.

La prudenza per consenso comune è fedelissima; perchè mai abbandona chi la possiede: è sicurissima, scoprendoci tutti i pericoli: è potentissima, vincendo ogni empito d'avversa fortuna: è tranquilla, dandoci l'interna pace e tranquillità: è sobria, vigilante, provvida, misura giustissima delle cose, solerte, perspicace, splendida, regia, ed in somma scorta e custode dell'umana vita. Ed essendo così necessaria a ciascun uomo, con ragione dobbiamo essere accuratissimi in acquistarla.

I modi con i quali si forma, e ferma in noi l'abito di prudenza son tre, natura, dottrina ed esperienza. La natura inserisce in noi i semi e principii: la dottrina e disciplina dà le regole e precetti comuni, per li quali c'indirizziamo nelle azioni antecedenti: l'uso e l'esperienza forma l'abito. Se ci rivolgiamo alla natura vediamo molti animali più prudenti degli altri come le api, le formiche e simili: parimente giudichiamo alcuni fanciulli più prudenti degli altri; la qual varietà di prudenza naturale si scorge chiara nelle varietà delle nazioni, delle quali alcune sono più delle altre prudenti: il che pende dalla varietà de'temperamenti, delle re-

Digitized by Google

gioni e loro abitatori. Imperocchè la troppa umidità rende l'ingegno ottuso e stupido: la troppa siccità offende il discorso ed il giudizio: il caldo superfluo fa l'uomo furioso ed incostante. Il temperamento, quale più si conosce atto per la prudenza e giudizio, è quello che alquanto inchina al secco con temperato calore, onde nascono spiriti tenui e lucidi, simili in parte al temperamento delle api e delle formiche e delle rondini, quale moderatamente inchina al malinconico: dico moderatamente, perchè il troppo rende l'uomo o stupido, mentre è terreo e freddo; o furioso e matto quando s'incende. Imperocchè l'uomo malinconico include molte varietà, e fa varii effetti così buoni come tristi.

Se consideriamo il secondo modo di acquistar la prudenza, il quale è per dottrina e per disciplina, questa si conviene per due strade; una è più sublime e lontana, l'altra più bassa e più prossima. La prima è per le scienze contemplative, per le quali contemplando il mondo, l'opere di Dio e l'ordine delle cause, conosciamo il modo divino e naturale di operare, ordinato dalla divina providenza, con la quale conformandoci apprendiamo la dritta ragione di ben formare le nostre azioni: onde dice il gran Platone, la strada regia e sublime preposta alla vita nostra essere dalla sapienza alla prudenza: e gl'interpreti più celebri della filosofia contemplativa copiosamente mostrano, come dalla contemplazione del mondo apprendiamo il genere

delle virtù morali. Il secondo modo più proprio e prossimo è con dare opera alla filosofia morale e civile, e con la ben formata ed ordinata instituzione: così impariamo vive regole e dritte ragioni a noi proprie e prossime di ben formare le nostre azioni, e divenir prudenti. A questo si aggiunge poi lo studio dell'istorie, per il quale conoscendo i varii progressi e successi delle altrui azioni, apprendiamo quanto in ogni occorrenza sia meglio e sicuro di fare: onde impariamo a spese d'altri, e per li altrui pericoli diveniamo cauti ed accorti.

Ma quantunque la natura e lo studio molto giovino, nondimeno non si forma l'abito senza il terzo modo, qual'è l'uso ed esperienza. Imperocchè, come non basta per divenir sonatore udir sonare altri ed intender le regole di ben sonare; così per divenir prudente non basta la natura e lo studio; ma si ricerca l'uso, il costume e l'esperienza delle azioni umane. Onde raccogliendo dico, per l'acquisto della prudenza, dalla natura si devono desiderare i semi e buona disposizione, com'è la complession temperata, ed in specie quella che inchini al melanconico, onde nascono spiriti sottili per la contemplazione, lucidi per la cognizion del vero, purgati acciò non ci appresentino ombre perverse.

Parimente alla prudenza conferisce la memoria per conservar quanto per l'istorie impariamo a ben formar l'abito. Di più si ricerca destrezza d'in-

gegno, acutezza d'intelletto, solerzia per ritrovare i mezzi, e sopratutto il giudizio per bene eleggerli ed ordinarli.

Questi sono i principii e semi, quali riceviamo da Dio per mezzo della natura; quali poi siamo tenuti coltivare con disciplina morale, con buona instituzione e con esercizio ed assuetudine, acciò li porgiamo l'ultima perfezione.

CAPO XVI.

USO DI PRUDENZA E SUA DIFFINIZIONE.

Nelle occasioni delle nostre azioni, dovendoci valere della prudenza, si considera quest'ordine. Prima l'intelletto, conoscendo il fine, giudicandolo buono, lo propone alla volontà, quale come buono lo vuole e desidera. Segue poi il discorso dell'intelletto, per il quale si eccita la solerzia e perspicuità dell'ingegno insieme con la ragione per trovar mezzi atti a conseguirlo, e per giudicar qual mezzo deve agli altri preferirsi. Con il qual discorso, considerate tutte le circostanze, e comparati varii mezzi fra loro con le regole del giusto e dell'onesto, con dritto giudizio si preferisce il meglio: onde nasce la conclusione per il discorso approvata. E questo si dice sentenza interna. L'imaginativa poi insieme con l'opposito suo formato di virtù morale ci consente, e questo è quello che comunemente si di-

Digitized by Google

ce consenso; per il quale siam detti prestare o dare il consenso, quale dato, la preelezione, qual'è appetito dell'intelletto e riguarda i mezzi, elegge il mezzo con consenso approvato, ed allora la facultà imaginatrice insieme con il suo opposito eccita li spiriti, con i quali muove gl'istromenti del moto per produrre l'azione col consenso approvata: alla quale nel modo detto cospira l'intelletto giudicando il fine buono, la volontà col volerlo, la virtù morale col renderci fermi e costanti nel desiderio del fine onesto, la solerzia nel trovar mezzi, il discorso e ragione dritta di prudenza per compararli ed approvare il meglio con sano giudizio. La sentenza, come conclusione, il consenso della imaginativa e suo appetito, come prossimo formatore dell'azione insieme con la preelezione del mezzo preferito, ed ultimamente segue la produzione dell'azione per gl'istromenti del corpo al moto ordinati. L'intelletto discorrendo intorno ai mezzi, prima proferisce una comune proposizione, quasi legge ed approvata regola, dipoi ristringendola a suo proposito con particolari circostanze forma la proposizion minore, per la quale con dritta forma con la maggior congiunta s'inferisce la particolar conclusione, detta sentenza di quanto si deve fare. Come per esempio, dice il regio principe: ogni giusto principe è tenuto di far grazie giuste a suoi vassalli fedeli e devoti. Io son principe giusto, questo è mio vassallo fedele e devoto, la grazia qual mi dimanda è giu-

Digitized by Google

sta, adunque con dritta ragione di prudenza devo farla.

La prudenza con le virtù morali in tal maniera congiunta, che una non può esser senza l'altra ed una dà perfezione all'altra, la virtù morale contempera, e ferma li appetiti del senso a non li muovere ad altro, che a quanto con dritta ragione di prudenza gli sarà proposto; ed in questo fine li tiene e conserva fermi e costanti. Dall'altra parte la prudenza prescrive i termini alle perturbazioni, e trova i mezzi conferenti per conseguir tal fine. E perchè abbiam detto che il bene ed il male delle azioni s'inchiudono nelle stesse azioni, non in opera esterna che resti fatta, però dobbiamo avvertire, che considerato il progresso dell'azione, nella parte detta consenso è principalmente posta la bontà e tristizia sua, e quando uno per fare una sceleratezza dà l'interno consenso, subito si dice incorso nel vizio, quantunque per impedimenti non potesse eseguirlo. Il fine dunque che prima ci si propone deve esser buono ed onesto, e quando non fosse tale, il discorso per eseguirlo non sarebbe dritto, e questa non sarebbe prudenza, ma astuzia, inganno ed obliquità, qual fu la prudenza di Lucifero e degli uomini viziosi ed astuti.

E per rivolger l'occhio in quella prudenza che s'alza sopra ogni altra prudenza, dobbiamo considerare, che ci ammoniscono e comandano i sacri precetti, che siamo prudenti come i serpenti.

Ma qual' è questa prudenza dei serpenti? Aspra veramente, ma saluberrima. Imperocchè il serpente con la sua prudenza naturale al tempo di primavera sotto i chiari raggi del sole si mette fra i sassi aspri e sterpi, e con forza si spoglia la vecchia rozza e macchiata spoglia, riservandone una nuova pura e sincera. Parimente l'uomo, d'eminente prudenza formato, deve sotto il divin sole di superna rivelazione fra sterpi e sassi d'aspre penitenze e digiuni spogliarsi la vecchia macchiata spoglia dei vizii ed affetti terreni, e vestirsi la nuova sincera e candida per l'innocenza e grazie divine. Onde non senza ragione disse il gran Platonico Plotino, la prudenza esser dritto giudizio della mente, per il quale l'anima sprezza le cose vili e basse, ed aspira alle preziose e sublimi.

Dal discorso fatto possiamo ora con chiarezza raccorre l'intera definizione della prudenza, così dicendo. La prudenza è abito attivo dell'intelletto, formato da studio ed esperienza, per il quale l'uomo, supposto il fine propostogli dalla virtù morale, trova ed ordina con dritta ragione i mezzi per conseguirlo. Per questa definizione si mostra la necessità dell'esperienza in formar tali abiti; onde nasce che i giovani privi d'esperienza non possono esser veramente prudenti, e però son tenuti a obbedire a' vecchi esperti: ed in quelle famiglie e città, nelle quali regnano i giovani che sprezzano i vecchi, mai si viverà vita tranquilla

e bene ordinata, e ne nascerà quella stessa confusione, qual proviamo in noi stessi, quando i sensi tengono l'imperio, sprezzata la ragione e regole dell'intelletto; qual si può dire torre di Babel piena di perniciosa confusione.

CAPO XVII.

DELLA VIRTÙ EROICA, E PRIMA CHE COSA SIA.

Son le virtù nell'uomo non altrimente che le stelle nel cielo, e come tolte le stelle dal cielo resta il mondo oscuro e sterile, così oscurissimo è l'animo nostro privo di virtù: onde l'animo nostro per metafora si dice nostro cielo, ornato o privo di luce, ed a questo proposito disse il Poeta toscano:

Ed è si spento ogni benigno lume
Del ciel, per cui s'informa l'uman vita,
Che per cosa mirabile s'addita
Chi vuol far d'Elicona nascer fiume.

E come delle stelle del cielo alcune più, alcune meno splendono; così delle virtù alcune splendono più delle altre.

Splendidissima per consenso de' savii è quella virtù, quale è detta eroica, della quale ragionando dico: questo nome eroe appresso i Greci tirare

l'origine dal nome amore. Imperocchè la virtù eroica è quella, che alza l'uomo sopra la comune condizione del genere umano, e lo costituisce come mezzo tra il genere umano ed i favolosi Dei de' poeti; e con tal considerazione son detti propriamente semidei e figli di qualche finto Dio e donna umana, ovvero d'uomo e Dea: volendo insieme allegoricamente mostrare la rarità di tale eccellenza e la difficoltà di conseguirla, di maniera tale che senza special favore divino non si può conseguire: ond'è necessario un ferventissimo amore verso Dio e di Dio verso l'uomo; acciocchè di tal feconda ed amorosa reciprocazione, quasi un semidio, venga in luce l'eroe. Parimente per la sua generazione è necessario in noi stessi un fervente amore e cognizione del senso, come mortale; dell'intelletto, come divino: onde appare che con ragione il nome eroe fu tratto dal nome amore. E raccogliendone la sua definizione, dico; la virtù eroica è eccelsa, è splendore di virtù morale, per la quale l'eroe splende sopra gli altri, e divien come mezzo tra la comun condizione degli uomini e divina, nata da fervente amore delle cose divine per acquistar suprema perfezione.

Digitized by Google

CAPO XVIII.

ONDE NASCE L'ECCELLENZA DELLA VIRTÙ EROICA. (1)

Per varie cagioni una virtù può splender sopra l'altre del suo genere, e divenire eroica. Ma due sono le principali. Una si prende dalla varietà ed eccellenza del fine, l'altra dall'eccellenza del modo di conseguire uno stesso fine. Ragionando della prima cagione, il fine dell'umana azione o è umano, e risguarda la vita civile; o è divino, rivolto alla vita celeste. Il primo s'appartiene alla virtù morale, l'altro all'eroica: onde uno, che spogliato degli affetti terreni, dispregiando le comodità e beni del basso mondo, sol prezzi i beni celesti, e solo a quelli aspiri, merita veramente esser detto eroe. Però ben disse S. Agostino nel libro della Città di Dio; i martiri propriamente meritare esser chiamati eroi, se l'uso ecclesiastico delle voci lo permettesse.

La seconda cagione dello splendore eroico si prende dall'eccellenza del modo di conseguire un istesso fine civile. Imperocchè, essendo il fine della virtù morale il giusto e l'onesto, che nel consenso delle nostre azioni risplende, possiamo conseguir tal fine e più e meno splendidamente: e questo per varie cagioni, delle quali la prima è l'eccellenza dell'amore e desiderio dell'onesto.

(1) Per l'intelligenza de' capi XVIII. e XIX. vedi la prefazione.

Imperocchè alcuni con più caldo affetto lo desiderano, altri meno. La seconda cagione si prende dagli stromenti della virtù morale, quali sono i beni di natura e di fortuna. La virtù morale senza i convenienti istromenti non produce, con l'aiuto di essi può produrre azioni splendide ed eroiche. La terza cagione si prende dall'altezza del grado, nel quale l'agente risiede, mercè della quale la virtù si rende esempio e regola comune di molti. Per queste due prossime ragioni le virtù in un principe son più splendide e meritevoli dell'altezza eroica che in un privato. Una quarta ragione ancora nasce dalle occasioni, quali ci si offeriscono. Molti hanno virtù costante; ma non gli si offerendo occasioni splendide di usarle, non l'usano altrimenti.

A queste ragioni più interne s'aggiugne ancora esternamente la quinta, presa da celebre scrittore e relatore dell'azioni splendide, quali sono i poeti ed istoriografi, quali celebrando ed inalzando l'azioni di alcuni, le rendono splendide, eroiche ed immortali: onde cantò il Petrarca che Alessandro Magno ebbe invidia ad Achille, che fusse stato celebrato da Omero famosissimo tra i poeti, così dicendo:

Giunto Alessandro a la famosa tomba
Del fiero Achille, sospirando disse:
O fortunato, che sì chiara tromba
Trovasti, e chi di te sì alto scrisse.

Dal quale Omero parimente ed Agamennone ed Ajace e molti altri celebri nella guerra di Troja, son chiamati eroi: e quindi nasce che i versi, atti a celebrar gli eroi, son detti eroici.

E considerando queste ragioni e condizioni possiam dire, che il Gran Duca Cosmo De' Medici con la fabbrica de' tempii e palazzo de' Pitti abbia usato magnificenza: ma con formar Cosmopoli e nuovi castelli, e con ordinar nuova religione dei Cavalieri, ed introdurre armata in mare, per essa si alzò più alto e meritò il nome di eroe: come ancora mostrò prudenza eroica quando dall' ingiusta offesa, quale da nemico potente gli si ordinava, prese giusta occasione di rivolgerla contro di esso, e con mezzi di eroica prudenza ottenne fine oltre l' espettazione fortunato e felice. Parimenti considerando l' azioni del Gran Duca Ferdinando, lasciando per brevità da parte quelle del Gran Duca Francesco per se stesse splendidissime, dico che le fortificazioni di Livorno, le provisioni alle chiane per conservazione del suo stato, le nozze regie, l'apparecchio di difesa per guerra, della quale con ragione temeva, ed altre splendide azioni mostrano gran magnificenza. Ma il rivolgersi a fine più sublime di conservare ed accrescere l' imperio cristiano contra il Gran Turco dell' Oriente, con impiegar le forze contro di esso, come ha fatto nell' imprese di Chiavarino, di Canizza e simili, è stata opera sublime, degna di nome eroico e

soprumano. E se ancora nell'Eccellenza di Cosmo presente Gran Principe ci rivolgiamo, e consideriamo l'indole regia, l'ingegno sublime, l'accuratissima instituzione ed i felici suoi progressi, prendiamo ferma speranza di gran prudenza e splendore eroico.

CAPO XIX.

A QUAL GENERE DI VIRTÙ CONVENGA LO SPLENDORE EROICO.

Le virtù, come si è detto, son distribuite in quattro ordini; naturali, morali, razionali e divine. Lo splendore eroico deve convenire ad alcuno di queste: alla virtù naturale non può convenire; non si potendo alzare sopra il corpo. La virtù divina per sua condizione è divina, e non per altrui splendore; qual'è fede, speranza, carità, religione, santità: queste sole in eminenza ci rendono eroi, rendendoci propriamente divini, figli del vero Dio. La virtù razionale, com'è l'intelligenza, sapienza, scienza, alzano bene l'uomo per la cognizione delle cose sublimi; ma non inchiudono l'affetto, per il quale più internamente ci congiungiamo a Dio, e diveniamo per ardente amore eroi e semidei. Onde possiamo raccorre, lo splendore eroico propriamente solo aver luogo nella virtù morale: la quale essendo virtù umana,

partecipando dello splendor divino, diviene mezza fra l'umana e divina, e ci rende eroi. Ed acciò siamo veramente tali, è necessario l'aiuto della virtù divina, per la quale prenda spirito, si purghi, e s'illustri l'eroica: altrimente più tosto è vanità ed ombra, che vera altezza di virtù. All'arti non conviene lo splendore eroico; perchè non alzano l'animo, ma piuttosto lo deprimono. Solo si dicono maravigliose, ingegnose ed utilissime alla condizion dell'uomo, e per tale utilità d'alcune più nobili ed occulte si finge essere state trovate da qualche favoloso Dio per mezzo d'uomo: come la medicina da Apollo per Esculapio suo figlio. La musica parimente da Apollo per Orfeo. S'appartiene adunque lo splendore eroico alla virtù morale; e quantunque in un certo modo abbia luogo in tutte, nondimeno con maggior proprietà splende nelle principali e più comuni, come nella giustizia, fortezza, magnificenza, magnanimità e temperanza; allo splendor delle quali è necessario che risplenda sempre lo splendor della prudenza, loro scorta: e non può esser sublime la virtù morale senza la sublimità della prudenza: e tal sublimità prende origine dalla prudenza, e splende nella virtù per l'azioni sue eroiche. Così fra gli eroi si celebra Radamanto figlio di Giove ed Europa, qual fu re di Licia giustissimo e lor legislatore. Parimente Minos re di Candia è celebrato per eroe per lo splendor di giustizia, qual mostrò

col dar leggi ai popoli di Candia, detti Cretesi. Ercole vien detto eroe per la fortezza, e si finge figlio di Giove e di Alcmena. Romolo è detto eroe per lo splendor di prudenza militare, e si finge figlio di Marte. Lo splendor di temperanza principalmente splende in alcune graziose donzelle, quali col proprio sangue e dispregio di vita han fatto risplendere l'eroica lor temperanza e pudicizia, come si legge di Lucrezia romana, Penelope greca, e simili: quantunque la lor temperanza fosse congiunta con qualche vanità e disordine: siccome all'opposto purissima fu quella di S. Justina, Lucia, e molte altre insieme martiri e caste.

La magnificenza e magnanimità, quantunque comparate con la liberalità e moderato desiderio di mediocre onore si mostrino in parte virtù eroiche, non però veramente sono eroiche; ma assolutamente morali, e solo diventano eroiche, quando esse ancora risplendono sopra la comune condizione degli uomini: e così possiam dire darsi la magnificenza e magnanimità civile ed eroica. Aggiungo ancora alle cose dette, che come l'abito della virtù morale è fondato nell'appetito sensitivo e sue perturbazioni: così l'eroico splendor di essa è principalmente nell'appetito iracondo, il quale riguarda l'onore, l'imperio, la gloria e la vittoria. Imperocchè dov'è la mediocrità ivi ancora è fondata l'eminenza. Solo si considera nell'intelletto per l'eroica prudenza, qual l'inalza, e per la

costante volontà del sommo bene, al quale è indirizzata.

CAPO XX.

DELLA FERITÀ CONTRARIA ALLA VIRTÙ EROICA.

Ad una grande altezza convien che s' opponga una gran bassezza. Abbiamo scorto l' altezza eroica; volgiamoci ora al basso, e consideriamo la bassezza e precipizio.

Alla virtù eroica s' oppone quella perversion dell' animo, detta ferità, per la quale fingono i poeti, gli uomini spesso dai favolosi Dii essere stati trasformati in fiere: e come gli eroi si fingono nati di Dio e d' uomo, cioè di natura umana alzata alla divina; così gli uomini efferati si fingon nati d' uomo e di fiera; denotando la condizione umana depressa alla ferina, e quasi dalla ferina devorata. Ancora son detti figli della terra, per mostrar che prendono origine da affetti terreni, vili e mortali. Tali furon Silla, Mezenzio, Caligola, Attila, Domiziano e simili. E li affetti così perversi per il più prendono origine o dalla depravazione del temperamento, o da morbo pernicioso, o da perversa educazione e consuetudine. E come delle virtù eroiche dissi, che ricevono spirito e splendore dalle virtù divine, che son fede, speranza, carità, pietà, religione e santità, così

dico, la ferità prendere il vigore e perverso spirito dagli oppositi. Quelle alzano l'anima sopra la condizione umana, queste la deprimono. Così nel Testamento Vecchio si legge, per l'empietà verso Dio e perversione del culto divino essere stato convertito in fiera Nabucodonosor.

Avendo la ferità origine da varii principii, conviene ch'ella ancora sia varia; e le varietà sue si riducono in due capi. Imperocchè la ferità alcuna volta si prende per grande eccesso di vizio e perversione di ragione; come un empio e crudele uccisore del padre e simili si dicono fiere crudeli, uomini efferati. Altra volta con maggior proprietà si prende per quella depressione, per la quale l'uomo si mostra privo di ragione e discorso; come son molti semplici, che non san pur se son vivi. La prima ferità è perversione e depravazione di ragione, l'altra è privazione di essa. La prima è contraria alla virtù eroica, l'altra gli è opposta, come la privazione all'abito. Con questa distinzione possiamo sciorre una non lieve difficoltà, qual'è; che sia peggio, o il vizio opposto alla virtù morale, o la ferità opposta all'eroica: e per ogni parte son ragioni molto apparenti. La resoluzione si prende dalla distinzione della ferità. Imperocchè, s'ella si prende nella sua prima significazione, per essere eccesso ed enormità di vizio, non è dubbio ch'è peggio del vizio senza tale eccesso; come la virtù con eccesso eroico è migliore: ma

Digitized by Google

prendendola nella seconda significazione per privazione dell' uso di ragione nel tempo ch' è atto ad averlo, questa è simile alla depravazione degli animali senza ragione; quantunque sieno più spaventevoli, nondimeno son men tristi dell' uomo vizioso, perchè men male è non avere un principio che averlo corrotto e depravato: principio e scorta delle nostre azioni è l' intelletto, quale s' è privo dell' uso di ragione è degno di compassione non di pena: ma bene è degno di pena chi l' ha depravato, come il vizioso.

Ci resta ultimamente a considerare in qual facultà dell' anima risieda la ferità. Della quale difficultà con brevi parole sbrigandomi, dico: se per ferità intendiamo eccesso di vizio, ella non altrimenti che il vizio ha per seggio l' appetito del senso, per scorta la ragione, e volontà perversa e depravata; ma se si prende per privazione dell' uso di ragione, solo ha luogo nella facultà imaginatrice come scorta, e nell' appetito e perturbazione come in soggetto. Di maniera che, non altrimente che gli animali senza ragione, son guidati simili uomini fieri dalla facultà imaginatrice, quale in loro tiene il luogo dell' intelletto, e dell' appetito dei sensi con le sue perturbazioni; e per lo più operano per instinto di natura corrotta.

Digitized by Google

CAPO XXI.

DELL' AMICIZIA.

Col discorso della virtù morale è congiuntissimo il ragionamento dell'amicizia, il quale anco per se stesso è grato e desiderabile. Io, ragionando al solito per modo di compendio, riferisco le varietà dell'amicizia, acciò con più chiarezza possa elegger quella che fa a proposito mio, e della quale devo poi dichiarare le principali condizioni.

Il nome di amicizia prende l'origine sua dal nome amore: onde quanti sono i gradi di amore, tanti devon giudicarsi i gradi d'amicizia. Quattro sono i gradi d'amore: il primo è naturale senza cognizione, per il quale diciamo che l'olmo ama la vite; il secondo sensitivo senza ragione, per il quale gli uccelli e le fiere s'amano fra loro: il terzo dell'uomo con ragione e discorso; il quarto delle superne menti elevate sopra il discorso. Ogni amore aspira alla cognizione, e quanto l'amore è più sublime, tanto induce più interna e maggior cognizione. Come i gradi d'amore son quattro; così da essi nascon quattro gradi d'amicizia. Ma lasciati da parte gli altri, solo del terzo grado, congiunto con la ragione e proprio dell'uomo, mi propongo di ragionare.

Questo, che amore umano si può dire, o è

fra uomini dispari d'età e condizione, o è fra pari e simili; perchè questi più internamente e con l'animo e con le azioni si congiungono. La quale amicizia è di più sorte, e la divisione nasce dal fine, la cui condizione è, che o sia o si giudica buono. Il bene è di tre sorti, utile, onesto e dilettevole: ma all'uomo senza l'onesto niente si deve giudicare assolutamente buono: onde l'amicizia per suo fine deve avere il buono onesto. Questa ingenua amicizia è di due forme, una pubblica l'altra privata. La pubblica può essere o confederazione o lega fra varii principi e repubbliche, o fra varii cittadini d'una istessa città e repubblica congiunti con fine onesto al governo di essa. La privata è fra pochi, e con maggior proprietà fra due; la quale o gli convien per natura, com'è la congiunzion fra parenti, e questa può esser fra molti; o per virtù e propria elezione, e questa con maggior proprietà si dice amicizia, la quale riguardai, quando dissi principalmente esser fra due: l'altra con proprio nome si dice parentela ed affinità: onde di questa sola, che più fa a mio proposito e più è congiunta con la virtù morale, mi propongo di ragionare.

E prendendo il principio dalla definizione, dico, l'amicizia esser reciproco, manifesto e confermato amore fra uomini buoni, nato dalla cognizione della virtù e bontà, dolce nodo della vita onesta. Non è lieve difficoltà che cosa sia questa

amicizia, o affetto d'animo, o virtù, o uso di essa. Aristotele nelle sue morali a Nicomaco lasciò questo in dubbio. Ma camminando per i suoi principii e fondamenti, possiam dire che con varia considerazione l'amicizia sia ciascuna delle dette cose. Ella prima, come amore, è affetto d'animo, e s'appartiene all'appetito iracondo, siccome ancora l'odio suo contrario ed il desiderio dell'onesto. Questo afferma Aristotele nel settimo de' suoi libri civili; ma poi, come ridotto ad abito e formato con la dritta ragione di prudenza e costante volontà dell'onesto, conviene che si riduca a qualche virtù morale, e non si può con maggior proprietà ad altra ridurre, che a quella ch'è detta affabilità, alla quale si riduce, come affabilità esatta e perfetta ridotta fra due o pochi più. E ultimamente, perchè con questa somma affabilità concorre splendidamente l'uso dell'altre virtù, e principalmente di giustizía, amando chi ci ama e merita per sua virtù essere amato, possiam dir l'amicizia essere un uso principale ed illustre delle virtù morali: e così senza repugnanza si può dire affetto e virtù morale ed uso di essa.

CAPO XXII.

ALCUNE CONDIZIONI DELLE AMICIZIE.

Per meglio conoscere le condizioni delle amicizie dobbiam considerare l'ordine di cinque capi,

che in esse cospirano, quali sono, amabile, amore, amante, amicizia e desiderio. Amabile è l'oggetto come buono; e tale è l'uomo ornato di virtù. Amore è affetto d'animo, quale è volto all'amabile, come buono. Amante è il soggetto dell'affetto, di maniera che amore è mezzo fra l'amabile e l'amante. L'amicizia aggiunge all'amore tre condizioni; la prima è fermezza di sorte che sia abito; la seconda reciprocazione: ben possiamo amare chi non ci ama, ma non già essergli amico; onde diciamo l'amico esser amico all'amico. La terza è, che sia loro manifesto, e fino che il reciproco amore non è ad ambedue manifesto, niuno può dire di essere amico all'altro, ma bene occultamente si può amare un altro. L'ultimo capo era il desiderio, qual nasce dall'amore: onde men bene a parer mio han giudicato alcuni, che han detto l'amore non esser altro che desiderio, e che questo sia il genere ed essenza sua: il che non credo, perchè l'amore precede al desiderio, e desideriamo una cosa, perchè l'amiamo: e falso sarebbe il dire, che l'amiamo perchè la desideriamo. È adunque il desiderio affetto seguace d'amore, e crescendo l'amore cresce il desiderio. L'amabile come amabile è buono, e così rappresenta forma e perfezione. L'amante come amante rappresenta privazione e bisogno di perfezione in qual cosa, per la quale ama e desidera. Il che si rende noto per il desiderio seguace d'amore; il qual de-

siderio prende l'origine dalla privazione e bisogno. Di sorte che nell' amicizia ogni parte inchiude forma e privazione, forma come amabile, privazione come amante e desiderante, e per la cognizione degli amici si formano le privazioni, e nasce l' amicizia per ogni parte formosa, della quale con ragione dice il poeta:

O grand' amor, che con le forze tue
Ed uno e quattro fai quei che son due.

Aggiungesi che chi ama e desidera inchiude privazione ed imperfezione in quello, per il quale ama e desidera. Questo dissi per l' amore e desiderio divino, il quale non suppone in Dio alcuna imperfezione, ma solo nella cosa, per la quale ama e desidera: onde si legge che Dio vuole che ogni uomo sia salvo. La privazione della salute ed il bisogno non han luogo in Dio, ma nell' uomo, per il quale desidera la salute. Sicome ancora il medico sano medicando desidera la salute non sua, ma dell' infermo. Si dubita se l' amicizia è tra pari e simili, o tra i dissimili. Si risolve, che l'amicizia vera e principale legata con nodo onesto di virtù è tra i simili; ma l' amicizie che han per fine o il solo utile o il solo diletto per il più son fra i dissimili, come c'insegna l'esperienza. I principi amano i popoli fedeli, ed i popoli onorano, osservano e celebrano il vero principe; ma non

si dicono fra loco amici; perchè i popoli non si elevano a tanta altezza. Ben diremo, che quell' ossequio s' alza sopra l' amicizia, siccome l' ossequio ed amore, quale rendiamo a Dio, per l' oggetto più eminente si preferisce all' amicizia. Onde ardisco dire, che l' ossequio e l' amore dei devoti vassalli verso il regio principe supera e vince ogni affetto d' amicizia, qual sia tra i più e simili; ed è tale, che chi lo prova non ha parole atte ad esprimerlo, e chi non lo prova, non può capirlo. Onde con maggior prontezza si espongono i devoti popoli alla morte per il suo giusto principe, che per qualsivoglia amico. Come alla Serenità del Gran Ferdinando lor Gran Duca hanno mostro molti suoi devoti e fedelissimi Senesi in varie imprese. Ed all' incontro il principe sopra ogni altra sua contentezza regia mostra esser quella, qual gusta, mentre vede la prosperità dei suoi devoti vassalli: il che più che luce chiaro scorsi nell' istesso Gran Ferdinando, vero esempio di regia forma, mentre seco per sua grazia ragionando con lieta faccia disse: gusto gran contento e ricevo gran soddisfazione vedendo in questa città di Siena, dopo l' altra ultima volta che ci fui, esser cresciuti gli abitatori in numero ed in splendor d' armi e di lettere.

CAPO XXIII.

DEI FRUTTI D'AMICIZIA E D'AMORE.

L'amore come padre, e l'amicizia sua figlia son di tanto pregio e valore, che mai a bastanza se ne potrebbe ragionare: però passando la grandezza loro con silenzio, solo in forma di epilogo raccorrò parte de' frutti loro. Amore è figlio del bene, perchè solo il bene è amabile, e perchè il bene è fecondissimo; però con ragione l'amicizia, sua figlia, produce in noi infinite utilità. Una è, che ci rende più pronti, aggiungendo alle nostre forze quelle dell'amico; più ricchi, per la giunta delle ricchezze di esso; imperocchè tai beni son comuni tra gli amici. Di più ci fa vivere vita più lieta, ci porge occasioni illustri per l' uso di varie virtù, ci rende più vivaci, facendoci vivere vita doppia, così dell'amico come nostra: ci addoppia le proprietà, scema e contempera l' avversa fortuna, accresce le speranze del bene, scema il timor del male di maniera tale che nell' amicizia, come sommo bene, il diletto l' utile e l'onesto con nodo indissolubile si trovano congiunti. E per render chiari i pregiati frutti d' amore ardisco dire, tutta la perfezione di qualsivoglia buona costituzione esser fondata nel proprio e legittimo amore. E ciò si rende aperto incominciando da noi stes-

si, nei quali abbiam veduto ogni nostro interno affetto aver per suo principio l'amore dell'oggetto, ed ogni nostra virtù morale altro non esser che amor moderato. Parimente l'interna nostra pace e tranquillità in altro non è posta che in legittimo amore, col quale il senso e la ragione fra loro son collegati. E se da noi particolari passiamo alle famiglie, chi dubita, dal convenevole e reciproco amore del marito e moglie, del padre e figli e dei fratelli fra loro nascere il contento e l'accrescimento dei beni di ciascun grado? E se in luogo d'amore penetra l'odio, ahimè come misera ed infelice si rende qualsivoglia potente famiglia! E nelle famiglie sopra gli altri ha forza l'amor reciproco d'onorarsi marito e moglie, dal quale principalmente la tranquillità di tutta la famiglia dipende. E veramente questo è amore ed amicizia potentissima in una famiglia, come lo sa chi il prova. Ha questo luogo l'amicizia fra marito e moglie, ma non già fra adultero e concubina; perchè ov'è il vizio non ha luogo l'amicizia, ma la dissoluzione e sfrenato desiderio. E se più oltre dalle famiglie passiamo ai governi pubblici, con più fecondità scorgeremo che in essi infonde amore i frutti suoi: posciachè quanto inchiudono di buono pende da amore ed amicizia. E cominciando dal governo degli ottimati; questo acciò sia veramente tale, ricerca l'aver nodo di virtuoso amore, quale se si scioglie e da pernicioso odio si

rompe, subito si rivolge in tirannico poter di pochi. L'imperio popolare, se con leggi è collegato, si dice congiunto con giusto amore; ma se è senza legge, esclude l'amor del giusto e la sua perfezione. E se consideriamo il governo di un solo, questo se solo attende al comodo ed utile suo, com'è privo d'onesto e giusto amore, così è ignudo della forma di buon principe, e coperto di quella di tiranno pernicioso, cinto d'adulatori, dai quali al bisogno è abbandonato. Ma se con dritta ragione è volto all'onesto ed alla virtù, ama i suoi popoli, desidera il bene e comodo loro, e quasi un prossimo Sol di giustizia destina il rivolgimento de' suoi pensieri e corso delle sue azioni alla salute di essi; questo com'è acceso di giusto desiderio ed amore, così con ardentissimo affetto è amato, riverito ed onorato, e nell'occorrenza con somma prontezza da suoi devoti popoli è servito, e gusta felice frutto del suo vero amore. E se ultimamente ci rivolgiamo all'ampio mondo governato dal divino Amore, ampiamente conosciamo la creazione, la conservazione e la perfezione di esso dal supremo originale amore prender l'origine. Come ancora dal medesimo nasce fra noi la colleganza degli elementi, l'ordine e la reciproca permutazione di essi: onde insieme con Boezio giustamente possiam dire felice il genere umano, se da quell'amore sarà governato, dal quale è governato il mondo. Ed Empedocle altamente finse l'amicizia produrre il mondo

perfetto, da esso detto sfera; ed affermò Plutarco esserci più necessarii gli amici, che il fuoco ed il pane. Prezziamo dunque per salute comune il vero e legittimo amore, e lasciamo che l'odio e gli odiosi consumino se stessi nel baratro infernale.

CAPO XXIV.

DEGLI ISTROMENTI DI VIRTÙ MORALE.

I beni, che in questo basso mondo possono convenire all'uomo, sono di tre generi; beni di natura, di fortuna e d'animo; tra i quali i beni d'animo tengono il principato. Tal' è la virtù, onde come regina alta risiede, e gli altri generi di bene gli servono come istromento e ministri. Ed avendo finora della virtù ragionato, è convenevole che anco de' suoi istromenti dica alcuna cosa. La virtù morale è di sorte tale regina regola e scorta degli altri beni, che solamente da essa si mostra la bontà loro; prendendo solo da essa l'uso buono. I beni di natura son quattro, sanità, forza di corpo, buona disposizione di sensi, e bellezza: i quali con debita proporzione rispondono a quattro principali virtù morali. La sanità alla giustizia, la forza e vigore alla fortezza, l'incolumità de'sensi alla prudenza, e la bellezza alla temperanza. I beni di fortuna pendono da cagioni esterne e convengono al corpo e all' animo. Gli attinenti al corpo son

Digitized by Google

tre, nobiltà di genere, buona prole e ricchezze. Parimente son tre quei che riguardano l'animo, buona fama, onore ed amicizia. Fra questi le ricchezze con maggior proprietà son dette beni di fortuna: le quali ricchezze o ci son date dalla natura, come i campi della terra, gli arbori ed i lor frutti, quali per natura son comuni, e l'uso e il diritto gli ha divisi e resi soggetti alla fortuna. O son ricchezze artificiose, quali ancora sono di due sorti; o fatte dall'arte come palazzi, case e simili; o pendono dalle leggi patti e convenzioni, come i servi e la moneta, quali, tolta la legge e convenzioni, sarebbero vane.

Questi beni di natura e di fortuna dalli Stoici non erano giudicati beni, ma indifferenti; perchè con l'uso buono son buoni, col tristo son tristi, e sono istromenti de' vizii. Ma perchè la condizion delle cose si deve misurare referendole a buon uso ed al fine per il quale sono ordinate; di qui è che meglio giudicarono gli Accademici e Peripatetici, quali dissero essere assolutamente e per lor condizione beni, e solo esser tristi per accidente, e nuocere a quelli che gli usano male; come anco il fuoco e l'acqua spesso nuocono, quantunque assolutamente sien cose buone e necessarie: onde come saggio disse Aristotele, l'uomo prudente e sapiente esser misura delle condizioni delle cose. In questi beni di natura e di fortuna non è posta la felicità di questo mondo, come

male pensarono alcuni, ma solo dobbiam dire, che sono istromenti per l'azioni di virtù, e così istromenti del sommo bene mortale. E comparando fra loro i beni di natura e di fortuna, dobbiamo preporre i beni di natura per esser più interni e necessarii; e tra essi la sanità, senza la quale di niuno altro dono prendiamo consolazione. Succede poi in secondo grado la nobiltà e splendor di genere, nel terzo gli esterni onori, nel quarto la buona prole, nel quinto la bellezza, nell'ultimo le ricchezze.

CAPO XXV.

DELLA NOBILTÀ.

Ciascun grado dei beni di natura e di fortuna ricercherebbe lunga dichiarazione e considerazione; ma io, scorsi gli altri con silenzio, di tre soli, che fanno a mio proposito, mi propongo brevemente di ragionare. Questi sono nobiltà, bellezza ed onore. Incominciando dalla nobiltà, mentre in essa rivolgo l'occhio della mente, riguardo che sei gradi gli convengono, dei quali il supremo è divino, il secondo sopra natura, il terzo contemplativo, il quarto morale, il quinto naturale, il sesto di fortuna. Ciascun grado di nobiltà ha relazione alla virtù e congiunzion con essa, senza la quale non merita esser detta vera nobiltà, ma ombra

vana ed imagine. La nobiltà divina conviene a quelli, che di spirito e grazia divina sono ornati: così fra gli uomini in grado supremo di nobiltà risiedono i profeti, i martiri, le vergini, che con lume di virtù divina nobilmente risplendono; e comparando i cristiani con gl' infedeli, quelli per splendor di grazia e di fede nobili, questi ignobili si devon giudicare. Secondariamente scendendo alla nobiltà detta sopra natura, trovo che il grado della nobiltà delle cose risponde al grado dell' esser loro; di maniera che i gradi superiori son più nobili. In questo ordine Dio è fonte di nobiltà; seguono poi gli Angeli in grado supremo nobili, ai quali succede la condizione umana. Seguono di grado in grado i viventi, i misti e gli elementi. Questa nobiltà è detta sopra natura, perchè di questo assoluto ordine non la natura, ma causa superiore è origine: e quanto il grado delle cose è più alto, tanto inchiude più sublime nobiltà. Nel terzo grado risiede la nobiltà contemplativa, della quale tanto è lo splendore, quanto di scienze contemplative si dicono ornati i filosofi, intenti alla contemplazione del mondo. Nel quarto grado splende la nobiltà morale, quale conviene a tutti quelli che di virtù morali sono ornati, e questa è nobiltà al genere umano convenientissima ed utilissima. La quinta nobiltà è di natura, e si dice virtù della sua stirpe e famiglia, la quale è una facultà e virtù fondata nel temperamento, che per

natura e successione ci conviene; per la quale siamo inclinati ed atti ad ornarci di virtù, e generar prole alla virtù accomodata con la continuazione almeno di tre gradi; figli, nipoti e pronipoti, per la quale apparisca la confermazione. Questa è la nobiltà, quale fa a proposito nostro, quale da varii variamente è definita. A me piace il dire, che sia virtù di famiglia fondata nel temperamento, confermata per succession di molti, per la quale siamo facili ed inclinati ad opere ingenue di virtù, ed atti a produrre prole simile. Di questa nobiltà di natura, quale propriamente conviene all'uomo, appariscono ancora negli animali senza ragione alcune ombre ed imagini; si suol dire razza, per la quale e cavalli e cani si dicono o nobili o ignobili e vili. Nel sesto grado splende la nobiltà di fortuna: così molti d'umile e bassa condizione son divenuti marchesi, principi, duchi e re; i quali, se non inchiudono il fondamento di altra nobiltà e principalmente di regia prudenza, solo son ombre e vane imagini di nobili, e quasi corvi ornati con le penne di pavone. Questi sono i sei gradi distinti di nobiltà; e chi per tutti i gradi con le virtù loro fosse alzato, splenderebbe sopra tutti i nobili, e si direbbe prezioso tesoro di virtù e nobiltà. Tale giudico essere il presente Gran Principe de' Toscani; e con molta chiarezza potrei mostrarlo, se la lunghezza del discorso e la suspicione di adulare, nemica al

filosofo, non mi ritenessero. Bastimi per ora averlo accennato; assicurandomi che dai giudiziosi e pratici sarà con gran consenso approvato.

CAPO XXVI.

DELLA BELLEZZA.

La bellezza è molto congiunta con la nobiltà; imperocchè ambe pendono dal temperamento del corpo; e la bellezza è esterno segno di nobiltà interna. Onde una bella faccia si dice faccia nobile, faccia di principe, presenza regia e faccia d'imperatore; come all'incontro una faccia deforme si dice faccia di villano, presenza di plebeo. Non senza ragione adunque dopo il discorso della nobiltà mi propongo a ragionare della bellezza.

Si ritrovano due generi di bellezza, uno di corpo, l'altro d'animo, e spesso l'uno è segno dell'altro. Platone, ragionando della bellezza, principalmente considerò quella dell'animo; e disse Dio esser l'istesso uno, l'istesso bello; come uno congiunge ed unisce l'universo, come buono lo crea e porgegli perfezione, come bello lo volge e tira a se stesso: il restante è bello solo per participazione: la qual bellezza disse non essere altro che vitale splendore del bene, il quale per idee della mente, ragioni dell'animo, semi di natura, ed ombre apparenti nella materia, si diffonde

per l'universo, eccitando gli animi al buono per ridurgli all'uno, cioè per unirli a se stesso. Aristotele dando maggior parte al senso, considerando la bellezza del corpo, disse tre essere le condizioni del bello, ordine, proporzione e convenevol grandezza: le quali convengono al corpo, o a quelle cose che col corpo esternamente si estendono, come colore, figura, voce. Si giudica questa bellezza per il senso e principalmente per il viso e l'udito. L'animo si dice bello, quando mostra sol dilettarsi di virtù ed azioni oneste ed egregie; e con maggior proprietà si dice, che alla bellezza del corpo corrisponde la scienza dell'animo, ed alla sanità la virtù morale.

Da quanto finora abbiam detto possiam raccorre, che corpo semplice o misto di parti simili, come il metallo, non si può dir bello, ma solo può esser principio del bello. Questa bellezza si diffonde nelle piante e negli animali senza ragione: ma con maggior proprietà e perfezione si conviene all'uomo. La quale umana bellezza si divide in virile e feminile, giovanile e senile: perchè a varii sessi ed età convengon varie forme ed ornamenti. Si definisce questa bellezza dicendo, ch'è perfezione del corpo composto di parti varie, nata dall'ordine, proporzione e grandezza di esse con debito compartimento delle qualità che le convengono. La grazia è men comune della bellezza; e quantunque si dica ancella e compagna della bellezza, nondimeno non

è compagna di ogni bellezza; ma dell'umana, e non di ciascuna, ma della più perfetta. Diremo d'un prato, d'un arbore, d'un cavallo che sien belli, ma non diremo che abbian grazia, o sien graziosi, se non per metafora: e questo nasce, perchè la grazia riguarda l'azioni pendenti dalla ragione, e rappresentano destrezza e modo vago di chi la produce, e principalmente splende negli occhi, finestre dell'animo, onde si dicono

Pietosi al riguardare, al mover parchi.

È adunque la grazia congiunta con la ragione, e solo conviene a chi ha l'uso di ragione: onde i fanciulli ben si dicon belli, ma non propriamente graziosi avanti l'uso di ragione; ed è la grazia seguace della perfetta bellezza: e se alcuni si dicon belli e non graziosi, altri graziosi, ma non belli; quella è bellezza imperfetta, e questa imperfetta grazia: e quella sarebbe maggior bellezza, e questa maggior grazia, se congiunte ci si mostrassero.

CAPO XXVII.

DELL'ONORE.

Il fondamento di tutta la filosofia morale è la virtù, della quale il premio è l'onore; onde assolutamente imperfetto sarebbe il compendio morale, se

in qualche parte non dimostrassi la condizione dell'onore. Si prende il nome di onore alcuna volta in genere; altra volta nella sua propria significazione. Come distinto dagli altri si prende in due modi, o per meriti o per esterno premio. Preso per meriti diciamo gli uomini giusti esser gentiluomini d'onore, il quale onore per meriti è manifesto per la dichiarazione della virtù morale, della quale diciamo esser più onorato chi merita l'esterno onore e non l'ha, che chi l'ha e non lo merita. Solo dunque devo ragionare dell'onore esterno preso per premio: per notizia del quale considero, che dei beni da noi desiderati alcuni si desiderano solo per loro stessi, come il sommo bene; altri solo per altro fine, come gli stromenti, medicina e simili: altri e per loro stessi e per altro fine; come gli abiti di virtù desiderabili e per se stessi come buoni; e per le azioni che ne devon nascere. Ai beni del primo genere, che solo son fine e per se stessi si desiderano, convien propriamente l'onore, e così si desiderano solo non per altro fine, come l'abito militare, arte navale, arte di fare statue e dipingere e simili; solo desiderabili per l'opere da farsi. Questi si lodano e si dicono abiti lodevoli, e le utili loro operazioni si esaltano con gli encomii, narrando varie loro operazioni utili per la conservazione, ornamento e splendore della patria e salute del principe. I quali encomii si fanno con publiche orazioni, e son molto congiunte con laude. Ma se son beni

del terzo genere, che per se e per altri si desiderano, a questi con distinta ragione e considerazione conviene ed onore e laude, onore come fine, laude come ordinate ad altro fine.

La gloria si prende in due modi, uno è per supremo giudizio e beatitudine, come i beati si dicono essere in stato di gloria: l'altro modo è per laude suprema data per voce comune, della quale diciamo, solo a Dio convenirsi onore e gloria.

La fama è simile alla gloria; solo inchiude tre differenze: la prima è, che la gloria sol si prende in buona parte; la fama in buona e trista, come di scelleratezza; benchè questa è piuttosto infamia che vera fama. La seconda differenza è, che la gloria aggiunge alla fama eccellenza e grandezza. La terza differenza è, che la gloria può esser di cose presenti e vicine; la fama o è di cose passate o almeno assenti, e più propriamente de'passati all'altra vita, dei quali diciamo che vivono per fama. A Dio, principio mezzo e fine d'ogni bene, con varia considerazione conviene in grado supremo e onore e laude e gloria ed encomio. La fama non gli conviene, per esser di cose assenti. Dio e per se stesso e per l'opere sue sempre a ciascuno è presente. Tutte queste voci di onorevolezza posson convenire all'uomo mercè della virtù morale, imperocchè solo convengono all'uomo buono, il quale solo per la virtù morale si dice assolutamente buono. Aristotele definì l'onore dicendo esser pre-

mio di virtù. Cicerone aggiunse esser premio di virtù, conferito in alcuni per giudizio e cura de'cittadini. Penserei che così più esattamente si potesse circoscrivere, dicendo, esser premio di virtù, conferito da giudice competente all'uomo degno di esser ornato, acciocchè sua virtù risplenda, e con l'esempio suo si esercitino gli altri ad ornarsene. Quando diciamo l'onore esser premio di virtù, non dobbiamo intender la virtù separata dall'uso ed azione; perchè quello è il fine, al quale principalmente si riferisce l'onore: ma dicendosi l'onore premio di virtù, consideriamo di qual virtù sia premio. Non è dubbio che con maggior proprietà è premio della morale, poichè solo per essa l'uomo si dice assolutamente buono. Di poi l'onore si dice premio, perchè è testimonio di opere giuste, di beneficii conferiti alla patria con azioni di magnificenza, di magnanimità, quali tutte sono azioni di virtù morali. Il che si conferma, perchè l'onore si dice premio civile: la civiltà ha per fondamento la virtù morale. E da qui nasce, che tolta da uno la bontà e virtù morale, quel tale non è degno d'onore. Riguarda dunque l'onore la virtù morale, come propria e prossima. Ma perchè la morale riceve i suoi principii dalla contemplazione; di qui nasce che l'onore ancora, come principio, conviene alle scienze ed abiti contemplativi. Onde Aristotele nel proemio de' libri dell'anima disse, tutte le scienze esser degne di onore. Il medesimo

Aristotele nelle sue morali a Nicomaco disse, il sommo bene non esser collocato nell'onore, perchè l'onore è dell'onorante, non dell'onorato. Questa sentenza è dubbia; onde Seneca nelle sue epistole sprezzandola disse, che s'è vero il dire l'onore esser dell'onorante, parimente dovremo dire la sanità esser del medico sanante. Si conferma, perchè l'onore è di quello, che si denomina onorato: siccome il vituperio non è del vituperante ma del vituperato. Vera è la sentenza di Aristotele, ma forse men ben intesa; e per chiarezza della sua verità dobbiamo avvertire, che l'onore si prende in due modi o per i meriti o per segno. Se si prende per i meriti, non è dubbio ch'è dell'onorato, e di questo ora non si ragiona. Se si prende per segno e premio, questo si considera o per la materia che si dà o per l'azione qual fa l'onorante. Se si prende per la materia che si dà, questa ancora è dell'onorato al quale si dà: come se il principe ad uno che lo merita dà per segno d'onore una collana, non è dubbio che quella è dell'onorato; ma se si considera l'azione ed il bene chè in essa s'inchiude, essendo azione giusta, questa è dell'onorante. Onde lauderemo il principe che con giustizia onora chi lo merita, e lo biasimeremo non lo facendo: imperocchè l'onore è un'azione morale, qual pende dalla giustizia distributiva, per la quale si dà a ciascuno quanto gli conviene. Il bene delle azioni morali è inchiuso in esse

azioni, e tal bene è solo dell' onorante. E con questa considerazione proferì la sentenza Aristotele: perchè considerava, che il sommo bene è collocato nell' onore, e noi abbiamo inteso come il bene dell' onorare è proprio dell' onorante, e però non può essere il sommo bene dell' onorato. Siccome ancora quantunque il vituperio, preso per i demeriti e per la cosa data per dinotar tai demeriti, è del vituperato, nondimeno preso per l'azione e bontà di essa è del vituperante; e vituperando giustamente si dice giusto e buono; ma facendolo ingiustamente, il vituperante resta vituperato, mostrandosi ingiusto. S'aggiungeva in contrario che la sanità non è del sanante; il che non fa a proposito; perchè questa è opera d' arte, il ben far della quale è collocato nella cosa che resta fatta e non nell' operazione e modo di farla, come nelle azioni morali. E l'uomo si denomina onorato, cioè denotato per meritevole d'onore con l' azione giusta e buona dell' onorante, il ben della quale è dell'onorante.

CAPO XXVIII.

COME L' UOMO DEV' ESSERE DILIGENTE IN CONSERVARE L' ONOR SUO.

L' uomo può esser buono ed in fatti ed in nome, e quantunque presso Dio, che il tutto vede, basti esser buono in fatti; nondimeno per viver

vita in questo mondo civile, per essere esempio agli altri di bontà, e per poter con dignità ed autorità esercitare varii officii civili, si ricerca ancora il nome di buono; del quale si legge, esser meglio il nome buono che gran copia di ricchezze. Onde con ragione è tenuto l'uomo civile tener cura dell'onor suo, come di testimonio della bontà e virtù sua. La cura dell'onore riguarda tre cose, la virtù interna, le parole e le azioni. Quello adunque ha cura del suo onore, che procura servare illeso l'abito interno di virtù, ed esternamente parla con verità, e produce azioni conformi alla virtù. Della virtù, qual'è il fondamento e merito interno d'onore, già abbiamo ragionato: però ragionando dell'altre due ed incominciando dalle parole dobbiamo considerare, la verità essere splendor divino reciproco con l'essere e bontà delle cose, qual prima conviene a Dio per propria essenza, poi per participazione conviene agli angeli ed all'uomo; come la bugia è oscurità reciproca col male e col non essere, fondata nel diavolo. Onde ben disse il gran Platone, l'uomo privo di verità esser privo d'ogni pregio; ed Aristotele fra le virtù morali pose la veracità. Di qui nasce che nei ragionamenti la propria mentita denigra e macchia i meriti e virtù del mentito, mostrandolo falso e bugiardo. Dico propria mentita; perchè non sempre è tale: e per breve dichiarazione considero, la mentita darsi con due forme di parole: una assolutamente dicendo,

menti, e si suole aggiunger, per la gola, cioè per le parole; perchè ancora per metafora si può mentire con l' opere esternamente buone, internamente triste, come fa l' ipocrito. L'altra forma è dicendo, non è così, non dici il vero. Riguardando nel significato, ambe vengono nell' istesso: ma riguardando all'uso e segno di dispregio, il modo primo più apertamente offende; usandosi spesso il secondo modo in ragionamenti famigliari tra amici, ed in cose dette per non offendere o macchiar l' onor dell' altro. Di più non contro ogni parola si può dar mentita, ma solo contro quella che sia detta per fine di offendere, contra la quale usiamo più propriamente il primo modo, perchè solo tali parole meritano essere con asprezza ributtate, perchè macchiano la forma della virtù. Onde se uno mi dicesse, tuo figlio è studioso, scioccamente gli opporrei che mentisse; non dovendosi con ignominia ributtare chi non offende. Onde nel progresso delle brighe convien per avvertimento aver in pronto questa regola: abbi sciolte le mani e legata la lingua, avvertendo preoccupare altri in mentita, e non porgere occasione di esser prevenuto da altri: imperocchè il dir parola ignominiosa necessita l' avversario a dar mentita. Ancora non si conviene mentita delle parole, quali facilmente si possono mostrar vere; come se in un fatto d'arme fra molti soldati uno alla presenza degli altri si mettesse in fuga, dicendo egli, tu menti per la

gola; questo tale mentirebbe se stesso, potendosi per molti testimonii mostrare la falsità di tal mentita; e così il mentitore con molta vergogna resterebbe mentito, e verace quello che gli avesse apposto la fuga. Parimente non conviene una mentita contro parole non dette, come se un soldato s' incontrasse in un altro qual mai avesse veduto, e dicesse: se vuoi dir ch'io non sia valoroso quanto te, menti per la gola. Questa, come stoltamente è detta, così senza macchia di onore può essere disprezzata; restando macchiato di temerità chi la dicesse. Parimente il mentire altrui non conviene ad ogni persona, perchè un mentito non può altri mentire, perchè com'è mentito si giudica bugiardo, e come tale non può dir bugiardo ad un altro; giudicando le sue parole bugie. Ancora uno macchiato di vizio infame non può altri mentire; poichè come vizioso non può esser giudice convenevole d'altrui virtù e merito. Onde disse Aristotele, ogni vizioso essere ignorante. E tralasciando molti altri modi di mentite varie, raccogliendo la difinizione della vera e propria mentita dico, ch' è reprovazione di parole dette con intenzion d'offendere, fatta da accusatore idoneo per conservar l' onore. Dei tre gradi di conservar l' onore ne abbiam finora scorsi due. Resta che ragioniamo del terzo, quale s' appartiene all' opere. Se chi ha zelo dell' onor suo deve nelle parole esser circospetto, molto più è tenuto esser tale nell' opere, quali son fondamento

Digitized by Google

delle parole, e nelle quali splende l' interna nostra costituzione. Onde come nelle opere di virtù divina, così nelle opere di virtù morale e civile, acquistiamo il sommo bene civile. Siamo tenuti adunque con le nostre azioni servar le regole e le leggi della virtù morale, maestra della nostra vita. Le quali regole altro non sono che precetti di giustizia universale, esplicate per legge, e principalmente di quella parte, che si dice fortezza, della quale l' onore principalmente è segno e premio. Imperocchè per legge di natura siamo tenuti di conservare illesi noi stessi, la patria col principe suo, i parenti, gli amici; il che è officio di fortezza, prima d'animo poi di corpo. Da questa legge nasce, che l'uomo civile deve mostrarsi atto a tale officio, e supposta la disparità nel restante, uno non è meno dell' altro. Onde pende che l' offesa macchia l' onore dell' offeso: oltrechè l' offesa può porgere sospezione che ingiustamente e per demerito sia fatta, e così sia segno di vizio dell'offeso; onde non senza ragione da tali offese nascon tali contrasti, liti ed inimicizie, che turbano bene spesso l' umane congregazioni.

CAPO XXIX.

ALCUNE REGOLE PER COMPOR PACI.

Come la pace è dono di Dio, così il mantenere e conservar la pace è officio di ciascuno che de-

sidera mantenersi in grazia di Dio e principalmente del principe, come imagine di Dio e scorta degli altri. Onde a esso debbon principalmente esser familiari le regole del compor paci. Delle quali volendo per compendio ragionare, dico. Quantunque ogni animale per natura procuri conservar se stesso; questo principalmente conviene all'uomo, facendolo non solo per natura, ma ancora per dritta ragione: ed è tenuto non solo conservar la vita, ma principalmente l'onore. Onde nasce, che sentendosi o nell' uno o nell'altro offeso, è tenuto com' uomo civile a risentirsi per conservar la sua reputazione, e mostrare che non per suo vizio gli convien tale offesa. E di qui nascono varie inimicizie e querele: per la giusta composizion delle quali ogni uomo giusto si deve mostrare accurato e diligente, acciò la briga si converta in giusta e tranquilla pace. E per svegliare negli animi predetti più alti concetti, ardirò io con somma brevità proporre alcune regole ed avvertimenti di componer paci. Ed incominciando dalla divisione, dico esser tre generi di pace, una è pace divina, l' altra civile, la terza diabolica. Della divina disse il Redentore: vi do e vi lascio la pace mia; qual' è unione degli animi nostri in Dio e nella sua grazia. La civile è per regole e leggi civili non ripugnanti alle divine. La terza è unione di tristi a far male, con regole repugnanti alle divine e alle civili.

Il secondo genere di pace è quello che fa a mio proposito.

Secondariamente si deve avvertire, che altro è l'offesa, altro e l'ingiuria. Convengono perchè ambe possono essere ed in parole ed in fatti. Differiscono perchè l'offesa è più comune, e può essere e giusta ed ingiusta: ma l'ingiuria è sempre ingiusta, come mostra il nome. Negli animali senza ragione ha luogo l'offesa, ma non l'ingiuria per non esser sottoposti a leggi nè a ragione.

La terza divisione è, che la pace può farsi tra pari in grado e tra i dispari: più propriamente è tra pari, siccome tra essi è più propriamente l'amicizia. Aggiungo nel quarto luogo, che dalla varietà de' gradi e proprii fini degli uomini e varietà di professione nascono molte varietà da servarsi nel far pace. Imperocchè la pace deve conformarsi con la condizione e professione di quelli, tra quali si compone. I gradi da considerarsi son cinque, religiosi, principi, uomini civili, uomini militari ed artefici, lasciando il grado sesto de' rustici, non curiosi d'onore.*

I collocati nel primo grado sprezzano l'onor popolare, solo prezzando il divino; però di questi non si ragiona. E quando la pace si compone tra i dispari in grado, sempre si deve considerare la superiorità del grado ed il rispetto, qual'è tenuto di avergli l'inferiore come inferiore.

La quinta considerazione è, che le paci si pos-

Digitized by Google

son fare o con le regole e dritta ragione tratte dalla prudenza generale, ferme e costanti; o con modi variabili e di eccezione, de'quali alcuna volta conviene usare nel comporre dissidii particolari del volgo.

È tenuto un regio maneggiator di paci dare il primo luogo alla regola e dritta ragione della prudenza, condonando però alcune volte a particolari usanze; acciò ancora il popolo volgare resti con qualche sodisfazione, ove però si possa comportare.

Per sesto avvertimento dico, che in ogni composizione di giusta pace ciascuna delle parti deve procurar di conservare per la parte sua quanto si può il giusto e l'onesto. Imperocchè considerandosi nelle inimicizie da comporsi due cose, una è l'offesa, l'altra è la cagione e il modo nel quale è fatta; non l'offesa è quella che si deve principalmente considerare, ma la cagione e il modo congiunto o con vizio o con virtù, della quale l'onore ed il vituperio son segni. Imperocchè se uno offende un altro con giusta causa, l'offeso deve conoscere esserselo meritato, nè può con ragione risentirsi, perchè si risentirebbe contro la giustizia, il che è vizio. E s'è offeso ingiustamente, l'offendente macchia l'onor suo, non dell'offeso, perchè opera per il vizio d'ingiustizia, il che è disonore, e per tal vizio merita assolutamente esser giudicato uomo tristo. L'offeso in-

giustamente solo alcuna volta si potrà dir tristo soldato, o men forte di corpo; il che è men male, ch' esser giudicato uomo tristo assolutamente.

Da questo traggo per settimo avvertimento, che l'uomo con suo onore può perdonare l'offesa, ma non il vizio e la cagione di essersela meritata. Di sorte che se uno offende un altro ingiustamente, e poi gli ne dimanda perdono, se l'offensore non confessa averlo fatto ingiustamente, non può l'offeso con onor suo perdonarli; perchè resterebbe macchiato della sospizione d'esserselo meritato; il qual demerito è vizio. Ma, liberatosi di tal sospizione, può con suo onore e deve farlo; perchè il dimandar perdono è grande umiltà, ed il perdonare le offese è azione di magnanimità: come l'opposto è empietà, crudeltà, ed ostinazione: e così è vera quella regola: perdona agli umili e tronca l'orgoglio ai superbi.

A queste aggiungo per ottava considerazione che domandano alcuni, se l'offendente si umilia all'offeso, e gli domanda la pace per l'amor di Dio, se l'offeso assolutamente e con suo onore deve e possa farlo. Pare empietà il negarlo; perchè per l'amor di Dio non dobbiamo negar cosa alcuna convenevole. La pace è cosa convenevolissima e grata a Dio. A questo rispondo, chi domanda perdono e pace per l'amor di Dio, o lo fa con le debite circostanze, o senza. Se con le debite circostanze, deve farlo; ma senza quelle non è tenuto

farlo. Debita circostanza è, che chi si umilia, e domanda perdono e pace per l'amor di Dio, confessi prima l'errore e vizio suo, e così dica: ho errato, non dovevo farlo, e conosco il mio fallo, te ne domando perdono, ti dimando la pace per amor di Dio. Con tal debito modo è tenuto non solo per l'amor di Dio, ma ancora per onor del mondo farlo. Questo c'insegna l'uso delle sacre lettere: Dio non perdona a chi non confessa l'error suo: onde si legge: *peccavi Domine, miserere mei;* e chi domanda pace e perdono senza tal circostanza, non propriamente si umilia, nè col debito modo la domanda per l'amor di Dio; l'offesa si deve assolutamente perdonare per l'amor di Dio, ma non la colpa, non ci essendo.

Dalle cose dette traggo per nono avvertimento, che l'umiliarsi all'offeso, domandar perdono, rimettersi in lui, domandarli umilmente la pace non rende o accresce all'offeso l'onore; ma solo mitiga l'ira, e lo dispone a perdonarli l'offesa, e la pena che per tale offesa meritasse: quello che li appartiene all'onore, tutto sta congiunto con la virtù e con la sua azione: onde nel compor paci, principalmente per onor dell'offeso, si deve avvertire, che si narri il progresso della briga in tal forma, che l'offeso meno che si può resti macchiato di non aver fatto quanto per virtù poteva e gli si conveniva. Imperocchè, quando uno non è mancato nè alla virtù nè a se stesso, è

degno di scusa e resta con onore. Ma se uno fa azione viziosa e contro la virtù disonora se stesso, e niuno gli può render l'onor perso, e solo può racquistarlo con frequentar di poi l'azioni virtuose.

Da quanto fin ora si è detto possiamo per decimo avvertimento raccorre, vane e senza fondamento essere alcune regole popolari; come che per levar la mentita sia di bisogno lo schiaffo, la pugnalata, e che il sangue non si può scancellare se non col sangue, e che le parole non scancellano l'azione, ed altre simili formate da chi non sa che cosa sia onore, e da chi non riguarda la virtù dell'animo, con la quale è congiunto l'onore; ma solo la virtù del corpo, per la quale l'uomo cede a molte bestie e fiere.

Ancora per undecimo avvertimento dico, il vero compor pace essere ufficio di giustizia distributiva, per la quale si deve servare proporzion geometrica, con la quale si deve dare a ciascuno quanto per dritta ragione gli conviene. E per servar tal proporzione, si devon distintamente considerar tutte le circostanze dell'azioni, quali son queste: prima, chi sia l'offensore e di qual grado e condizione. La seconda, chi sia l'offeso e di qual condizione. Terza, per qual causa l'abbia offeso, o giusta o ingiusta: E questo è di grandissima importanza. La quarta, per qual fine l'abbia offeso. La quinta, in che luogo o sacro o non sacro, o pubblico o privato, o alla presenza del principe

o d'altri di rispetto. La sesta, in che tempo, o di giorno o di notte, o in giorno festivo o utile, o quando non si guardava o pur si guardava. La settima, con che l'abbia offeso, con armi da cavaliero o da batter somaro. L'ottava, in qual disposizione, o sospinto all'improvviso da ira o pensatamente, o provocato o no, o con vantaggio d'uomini e d'armi o con parità o disvantaggio, o a tradimento o no, o conoscendolo o no, o spontaneamente o sforzato. Dalla distinta considerazione di queste circostanze si può trarre quello, che per dritta ragione a ciascuno si conviene, e come por pace giusta e accomodabile.

Aggiungo per duodecimo avvertimento, ch'uno dovendo far pace con suo nemico, non deve procurar di farla con tali condizioni che il nemico ne resti vituperato: anzi così facendo, non potrebbe far seco vera pace: perchè un uomo d'onore non può veramente essere amico ad un privo d'onore. Contentisi dunque di quanto si ricerca per conservar l'onor suo; e volendo più, mostrerebbe ingiustizia e vizio, e con cercar vantaggio d'onore perderebbe l'onore.

E per ridurre il tutto in tre capi, nel compor paci considerisi come principio la cagion della briga, come mezzo il modo e circostanze con le quali è fatta, come fine qual sia la disposizione di chi domanda pace, se si umilii o no.

Avvertisco ancora che mettendo in carta il progresso della briga, si deve fare con maggior bre-

vità che si può, toccando solo i nervi principali congiunti con la corrispondenza dell'onore: perchè le molte parole adombrano i concetti principali, e spesso non fanno a proposito.

Si domanda se nel far paci, le remissioni son commendabili o no. Rispondo, che la remissione è di due sorti; una in terza persona prudente, che giudichi quanto far si conviene, l'altra nel suo nemico e avversario. La prima senza dubbio è commendabile, perchè è cosa lodevole, che il men prudente nelle difficoltà si sottoponga al giudizio del più saggio e prudente: e principalmente è commendabile, quando quel tale è signore e principe d'ambedue, e pratico in differenze ed occorrenze d'onore. Ragionando dell'altra remissione fatta nel suo nemico, per la quale si rimette e sottopone assolutamente in suo arbitrio, dico tal remissione essere di due sorti, una condizionata con parola detta di non offendere, o fatta in chiesa o alla presenza del principe, ove non è lecito di offendere; l'altra libera. S'è condizionata è molto lieve, ed è solo ombra di remissione; s'è assoluta è troppo pericolosa, e da uomo prudente rare volte approvata. Ed in evento che si faccia, se quello, nel quale assolutamente il nemico si rimette, offende chi si rimette, dimostra gran viltà d'animo; ed assai gli deve essere l'umiltà e sommissione.

Ultimamente intorno al duello, nel modo ai

tempi passati usato, ho scritto altrove; ed ora costantemente affermo, esser cosa fiera, repugnante alla ragione ed alla propria condizion dell'uomo, introdotta da chi non conosceva o non considerava che cosa sia onore: ed a sembianza di fiere con le forze del corpo misuravano la fortezza e valor dell'animo. Il duello veramente utile e ragionevole è, che ciascuno nella sua onesta professione combatta e gareggi con gli altri simili; procurando di rendersi tale, che da niun'altro dell'istessa professione sia vinto e superato. Con questa generosa emulazione ed onesto duello un pittore può combatter con l'altro in ben formar pitture; un filosofo con l'altro in ben contemplare i secreti della natura; un principe con l'altro in ben reggere i loro popoli; anzi uno insieme può combatter con molti non solo presenti ma ancora assenti, e non solo coi viventi ma ancora coi morti, quali solo vivono per fama; e di più un figlio può egregiamente combatter col padre e con i suoi antenati. Così spero che l'Eccellenza di Cosimo, presente Gran Principe de' Toscani, debba regiamente combattere co' suoi antecessori, vivi splendori di regia giustizia e prudenza. Ho voluto con brevità accennare alcuni avvertimenti per giusta composizion di paci, per mostrar questa cognizione esser convenientissima al principe, rimettendomi nel rimanente a chi diffusamente e con maggior giudizio ne scrive, non in forma di compendio, come fo io.

CAPO XXX.

DEL SOMMO BENE CIVILE.

Tutta la filosofia morale e civile riguarda per suo fine il sommo bene morale e civile, al quale solo ci è lecito di arrivare camminando per la strada delle virtù morali. Onde avendo io finora con ordine di composizione ragionato dell' anima e sue perturbazioni, come di fondamento e materia dei principii e semivirtù, come disposizione delle tre virtù, come di forme e dell' uso ed istrumenti loro, resta ora che, arrivati al fine, qual' è il sommo bene, di esso con brevità ragioniamo.

Varii sono i nomi coi quali questo sommo bene si circoscrive. Imperocchè si dice felicità, ben sommo, buona azione, ottima costituzione, vita felice, fortuna prospera, fine ultimo, bene per se stesso sufficientissimo, cospirazione di tutti i beni, che all' uomo in questa vita sono atti a convenire, pace interna, sincerità d' animo, tranquillità, purità, candidezza di mente, ricchezza, sanità e bellezza amabilissima, misura delle umane disposizioni, ed in somma simiglianza di Dio nel mondo basso. Il sommo bene conviene a Dio per essenza, agli altri per partecipazione, ed ha luogo solo in quei viventi, che son partecipi di ragione; perchè questi soli son partecipi d'im-

mortalità, senza la quale non può stare vero sommo bene. Onde nel mondo mortale solo l'uomo è capace del sommo bene, del quale ragionando dico, come all'uomo convengono due vite, una in questo, l'altra nell'altro mondo, così gli convengono due condizioni di felicità: quella dell'altro mondo è felicità assoluta: quella di questo intanto è vera e costante, in quanto ci dispone e guida a quella. Onde dai teologi è detta felicità del viaggio, ovvero del peregrinaggio di questa vita. La prima non fa a nostro proposito: però ragionando della felicità di questo mondo, dico che varie furono le opinioni de' filosofi in che cosa ella si collocasse. Alcuni dissero nell'onore, alcuni nelle ricchezze. Epicuro nel piacere; gli Accademici e gli Stoici nella virtù. Aristotele disse, non nell'abito della virtù esser posta, ma nelle buone azioni che da esso dipendono, nelle quali splende il fine d'ogni perfezione che ci può convenire. Le quali azioni non possono includere il colmo di perfezione senza la copia degli stromenti, quali sono i beni di natura e di fortuna: onde raccogliendo di ciascuna opinione quanto s'inchiude di vero, dico, il sommo bene di questo mondo essere una cospirazione di tutti i beni ordinati secondo il grado e meriti loro all'ottima costituzione di questa vita. Di maniera che la prudenza sia la scorta, la virtù morale la pianta e fondamento, le azioni di virtù la propria splendidissima forma, la giocondità, quale per le

buone azioni gustiamo, sia la propria sua affezione; i beni di natura e di fortuna gli stromenti suoi; l'onore sia l'esterno segno di virtù, la tranquillità dell'animo l'interno frutto, de' quali beni il vivo fonte è Dio, onde con somma fecondità tutti i beni quasi rivi per l'universo si diffondono. E perchè la virtù, qual sempre è congiunta col vero ed onesto, è di due forme, una detta contemplativa, il fine della quale è il vero inchiuso nella cognizione delle cose, l'altra morale ed attiva, il bene della quale è il bene onesto che nelle azioni di virtù s'inchiude: di qui nasce che Aristotele, capo dei Peripatetici, divise il sommo bene in due gradi, uno di contemplazione, l'altro di azione; e per tal divisione l'uomo felice si rappresenta per Giano, al quale si attribuiscono due facce, con una delle quali riguarda il cielo, con l'altra il mondo basso, prendendo dalla contemplazione del cielo la forma e modo del governo delle cose mortali. La definizione del sommo bene con tal considerazione sarà questa: che sia azione di virtù assolutamente perfetta, e quella che le inchiude tutte del suo genere. Per questa forma di sommo bene l'uomo, per quanto gli è concesso, si rende fra mortali simile a Dio. Imperocchè come Dio è sommo bene assoluto, al quale convengono due principali operazioni, una è la cognizione di se stesso, l'altra il governo del mondo: così l'uomo, descritto felice, contemplando le cose eterne, ad imi-

Digitized by Google

tazione di quelle governa le mortali. Di questa felicità non può uno esser felice che non si conosca tale. Imperocchè non si conoscendo felice, non gusterebbe sommo gaudio della sua condizione, nè ancora possederebbe pienamente l'interna tranquillità, pensando che alcuna cosa li mancasse. Di più come la virtù, principio d'azione, si divide in morale ed eroica, così il sommo bene, quale nell'azione è posto, si divide in morale ed eroico secondo la distinzione del grado e splendor delle azioni. Il qual grado eroico pienamente solo ai principi è atto a convenire. E come alla virtù è opposto il vizio, così al sommo bene si oppone il sommo male, posto nell'azione viziosa o nella perversa ignoranza: nel qual sommo male han luogo due distinti gradi opposti ai due gradi di felicità, uno al morale, qual'è il vizio; l'altro all'eroico, qual'è la ferità. Avvertendo che il sommo male o l'infelicità di questo mondo non è il castigo o pena che per giustizia si dà ai tristi e viziosi, come il volgo pensa; anzi questo è una espurgazione del vizio; ma il sommo male è inchiuso nell'azione viziosa, qual'è perversione e depravazione dell'umana condizione, non altrimenti che il sommo bene è inchiuso nelle azioni di virtù. Potrei dell'umana felicità e miseria a lungo ragionare, ma attendendo alla solita brevità, lasciata da parte ogni altra considerazione, solo adombrerò un'imagine d'uomo felice, quale sia

misura e regola dell' umana perfezione, come la statua di Policleto dell' altre statue.

CAPO XXXI.

IMAGINE DELL' UOMO FELICE IN QUESTO MONDO.

Quando nel suo nascimento s' appresenta l' uomo in questo teatro della terra, si ritrova posto sotto Dio, abbracciato dalla natura, minacciato dalla fortuna, ignudo dei vestimenti del corpo, spogliato degli abiti dell' animo quali sono le virtù, de' quali non senza gran difficoltà può vestirsi. Onde per conseguire il suo fine, qual' è il sommo bene, è necessario che fortunatamente tutte le subordinate cause cospirino per la sua perfezione. E prima conoscendosi esser posto sotto la providenza del supremo Dio creatore, custode e benefattore, deve giudicare il timor di Dio esser fondamento d' ogni suo buon pensiero e ben formata azione: onde è tenuto amarlo, e con fervore servar le regole e precetti suoi. Dal che si cava questa utilissima conclusione; la vera e principal perfezione dell' uomo esser posta in vera e legittima servitù al suo legittimo principe. Supposto questo fermo fondamento, rivolgendomi alla natura, dico che per formar quest' uomo felice si ricerca che sia nato splendidamente di parenti per lunga successione celebri, e per varii meriti illustri, congiunti per sangue

con altri simili, e che per dono di natura sia di grato e bello aspetto, di temperamento accomodato e conferente per la sanità, per buona disposizione di sensi, per memoria, destrezza d'ingegno e giudizio, di maniera che ne nasca chiara inclinazione all'onesto, con desiderio d'onore e grato rossor di vergogna per timor d'infamia. E se ci rivolgiamo ai beni dell'animo, conviene che quest'uomo felice sia ornato degli abiti di virtù, se non di tutti almeno de' principali e più necessarii, come di prudenza e di giustizia; e questo gli conviene per accurata applicazione dell'animo alla virtù con dritta istituzione, accomodata consuetudine e studio sotto la scorta di celebre institutore, la cui fama giova e per la bontà delle regole, e perchè gli si presta maggior fede ed obbedienza. E se dai beni dell'animo ci rivolgiamo ai beni di fortuna, si ricerca che per felice sorte sia nato in region temperata, in città celebre, onde non senza ragione si dice: *mal per l'uccel che nasce in trista valle*. E per salire al colmo della ruota di fortuna, convien che sia principe, e nato di principe, ornato d'animo costante e regio, atto con la prudenza a moderare gli empiti di natura, d'avversa fortuna, e a contemperarsi nelle prosperità: e sia da Dio e da buona fortuna proposto a stato copioso di frutti di natura per vitto dei popoli, congiunto in modo conveniente con fiumi e mare per l'occorrenze di mercanzie ed altre comodità;

e lo stato suo atto a difendersi dagl' insulti ed ingiurie degli altri stati. I suoi popoli sieno spiritosi, applicati ad esercizii utili ed onesti, devoti al loro principe ed obbedienti. Abbia fratelli amorevoli e bene istituiti, acciò possa con fede ed amore nelle occorrenze essere aiutato e più temuto.

Da queste adombrate parti e condizioni nasce un' imagine d' uomo per ogni parte felice, quale in così pochi risplende, che si può dire imagine di fenice. E pure, mentre nell' Altezza di Cosimo presente Gran Principe mi rivolgo, tutte le adombrate condizioni con somma armonia le scorgo in esso felicemente congiunte. Resta solo che rivolto in se distintamente le conosca, e rivolto a Dio gli renda debite grazie, con uso dritto e buono considerando sempre; che l'uomo in terra felice, formato da me, è buono e bello; ma è di vetro e non di diamante: onde facilmente se ne può rompere or una or un' altra parte, se con gran cura non è custodito; e solo resta fermo e costante il culto divino e l' obbedienza alla legge del celeste Monarca, per il quale breve ossequio dobbiamo costantemente sperare premio sublime ed immortale.

CAPO XXXII.

DELL' EFFUSIONE DEL SOMMO BENE PER LE FAMIGLIE E PUBBLICI GOVERNI.

Salendo per i gradi morali al supremo, scorgeremo che in esso risedeva il sommo bene di que-

sto corso mortale. La condizion del quale è render l'uomo, per quanto è capace, simile a Dio. E perchè Dio, come sommo bene, è fecondissimo, e sparge per l' universo i frutti suoi; così l'uomo, come a Dio simile, è tenuto spargere i frutti della sua bontà per le famiglie, città e pubblici governi con prudenza distinta per legge e con ordine di magistrati; sapendo che il bene quanto più si rende comune, tanto divien maggiore. E dovendo ora io di questa effusion di bene ragionare, considero prima, che ai governi pubblici, non meno che all'altre cose formate, convengono i quattro generi di cause quali sono materia, forma, fine ed efficiente, per i quali le cose sono e si conoscono. La materia dei pubblici governi sono i cittadini, la forma è il genere ed ordine del governo, l' efficiente è la prudenza, il fine è la salute, tranquillità e sommo bene dell'imperio. Dell' efficiente e del fine abbiamo già al proprio luogo ragionato. Resta solo che ragioniamo della materia e della forma. Ed incominciando dalla materia, quale in ordine di origine precede, dico, la materia de' governi pubblici esser di due sorti; una lontana e comune; l'altra prossima e propria. Materia comune son tutti gli uomini e donne, quali in qualsivoglia modo hanno colleganza con pubblico governo, come lavoratori, artefici, servi, custodi e cittadini: materia propria sono solo i cittadini, intendendo per nome di cittadino non tutti gli abitatori della città, ma

solo i civili e nobili, ai quali o conviene o è atto convenire l'ingresso ai magistrati pubblici, ordinati per il governo della città. L'uomo pertanto si dice materia dei governi pubblici in quanto è atto a usar la ragione, e servar gli ordini delle leggi: si dice poi civile e cittadino in quanto è atto con la prudenza e dritta ragione a governare se ed altri, e ad imitar Dio vero e assoluto governatore del mondo. Nella materia comune si considera quest' ordine: i primi son gli uomini particolari; segue poi la congiunzion del marito con la moglie, succede la congiunzion coi figli ed ultimamente con i servi; e da quest' ordine risulta la famiglia. Poi di più famiglie si costituiscono ville, borghi, castelli e città, dei quali tutti poi sotto un governo ordinato ne nasce un pubblico imperio, vario secondo le varietà delle forme de' governi. E si divide in due parti principali: una son quelli che comandano, l'altra quelli che obbediscono. Nel quale ordine di materia civile due cose si devono considerare; la prima, se nel gener degli uomini se ne ritrovano alcuni che per natura sien servi, ed altri per natura padroni: l' altra s' è una istessa cosa l' essere uom buono e buon cittadino, o varia; parimente l'esser buon principe e buon uomo.

CAPO XXXIII.

SE SI DANNO UOMINI SERVI E PADRONI PER NATURA DISTINTI.

Bella, utile ed al principe convenevole è questa considerazione, se la distinzione d'uomini in padroni e servi, qual per consuetudine si ritrova ne' governi così pubblici come privati, gli convenga ancora per lor natura assoluta, o per lor propria condizione. Che non gli convenga per natura si dimostra: imperocchè essendo l'uomo per comune sua condizione ornato di ragione, dotato di libero arbitrio, il dire che l'uomo per natura sia servo, par che sia come dire, il libero per natura esser per natura servo: il che inchiude una manifesta repugnanza. Lo stesso si conferma, perchè non si mutando la natura, spesso il servo divien padrone, ed il padrone servo; il che non occorrerebbe, se la distinzione gli convenisse per natura: onde si suol dire la natura esser madre pia, giusta, eguale, non d'alcuni madre e d'alcuni matrigna.

Per l'altra parte, se la distinzione non prendesse origine dalla natura, il farsi uno servo sarebbe azione perversa e contro natura: oltrechè se nel gran mondo governato da Dio e nella monarchia universale si ritrova per natura la distinzione de' servi e padroni, ed i rettori de' cieli son per natura padroni dei mortali; perchè nell'uomo,

Digitized by Google

ch' è picciol mondo, e nei governi civili formati a imitazione dei divini, non si deve per natura la medesima distinzione ritrovare? Platone, misura degli umani ingegni, nel terzo libro delle leggi mostra, che per natura avviene agli uomini la distinzione in varii gradi, dicendo, che Dio nella generazione degli uomini atti a regnare mescolò l'oro, in quella de' custodi l'argento, e dei cultori delle terre e degli artefici il ferro: mostrando con tale accomodata metafora, la varietà dell' umane condizioni trarre l' origine sua dalla natura. E poi nel settimo delle leggi costituisce sette gradi d' imperio ed obbedienza per natura. Il primo è, che i padri per natura hanno imperio sopra i figli. Il secondo, gli uomini nobili e generosi sopra i vili e degeneri. Il terzo, i più vecchi sopra i più giovani. Il quarto, i padroni sopra i servi. Il quinto, i potenti sopra gl' impotenti. Il sesto, i più prudenti e saggi sopra gli oppositi. Il settimo, quelli che dalla sorte e prospera fortuna sono alzati sopra i depressi; giudicando, che quel ch'è fatto dalla sorte sia per modo occulto fatto da Dio.

Giustamente non aggiunse Platone l'imperio del marito sopra la moglie, perchè questa non è servitù, ma congiunzione e cospirazione per la prole e governo della famiglia, dovendo di essi resultare un vero Androgino, formato dall' istesso Platone nel convivio quasi un uomo quadrato, composto di maschio e di femina.

Per chiara resoluzione della proposta difficoltà dico prima, potersi fare tre comparazioni, una dell'uomo con Dio, nella quale ogni uomo è servo. La seconda dell'uomo con gli animali senza ragione, nella quale ogni uomo è per natura padrone. La terza degli uomini tra loro; e questa fa a nostro proposito. Della quale ragionando dico; o consideriamo l'uomo in se stesso, o compariamo l'uomo con l'altro. Se lo consideriamo in se stesso, troviamo in esso distinzione per natura in servo e padrone. Imperocchè il senso per sua natura e condizione è servo della ragione e dell'intelletto; e quando occorre che il senso con il suo appetito regni e guidi, dobbiamo dire, quella esser perversione d'ordine e di disposizione contro natura, delle quali spesso con gran danno se ne accorge, come interviene all'intemperato ed incontinente, del quale si legge:

E vedo il meglio ed al peggior m'appiglio.

Se poi consideriamo l'uomo in genere, e compariamo uno con l'altro, allora o consideriamo gli uomini secondo il principio principale della loro specie e con la reduplicazione come uomini; e così ogni uomo è ornato di ragione e di libero arbitrio, è atto a regnare, e non è uno servo, l'altro padrone: e con tal considerazione la natura è madre giusta ed eguale. Ma se poi lo consideriamo con la varietà di materia e di temperamenti, qual'è natura

seconda, perchè molti sono di temperamento inetto, e non hanno il dritto uso di ragione, e vivono non come uomini, ma secondo il senso e come animali senza ragione, con tal considerazione possiam dire, che per questa seconda natura alcuni sien padroni, altri servi. Imperocchè chi usa e segue la dritta ragione è per natura padrone di quelli, che seguono il senso: onde ben disse Aristotele nella sua politica, che in qualunque imperio un uomo si veda così splender sopra gli altri, come l'uomo sopra gli animali senza ragione, questo merita esser giudicato re per natura: e con simile considerazione diciamo, alcune nazioni esser atte a servire, alcune a regnare, e ad alcune convenire alcuna forma d'imperio, ad altre un' altra. E per l' istessa ragione diciamo, che l'imperio regio, sotto un re di regia prudenza e bontà, signore sia secondo la natura; e che a quelli, de' quali la ragione è impotente o perversa, meglio sia il servire che il regnare: perchè secondo la natura seguono la dritta ragione del lor principe, e non la loro storta e perversa. Così all'incontro dobbiamo giudicare, che l' imperio tirannico d'un principe, che per scorta si proponga l'appetito dei sensi, sia imperio perverso e contro natura, nel quale il senso, per natura servo alla ragione, si usurpa l'imperio sopra la ragione: e dovendosi per natura procurare il ben comune, in questo si attende solo al proprio. Non repugna dunque il dire, che ogni uomo sia per natura libero; e

che alcuni per lor seconda natura e perverso uso della ragione sieno per natura servi. Onde raccogliendo dico, ritrovarsi quattro generi d'imperio e di servirtù. Il primo è per natura, il secondo per costume, il terzo per fortuna, il quarto per patto e convenzione. Qual sia l'imperio per natura già s'è detto; al quale s'oppone l'imperio per forza e violenza. Imperio per costume è, quando quelli che sono assuefatti ed esercitati in regnare, regnano sopra gli assuefatti a servire: perchè l'uso accresce la prudenza, e si converte in natura. Imperio per fortuna è quello, che i ricchi tengono sopra i poveri. Parimente ancora quando i principi son creati per sorte. Tali ancora sono i vincitori e vinti nella guerra; regnando spesso nella guerra la sorte e la fortuna. Per patto, mercede e convenzione è l'imperio de'padroni e conduttori sopra i servi e stipendiati. A questi s'aggiunge il quinto modo, qual'è per elezione dei popoli. Potrei con facilità mostrare, il Serenissimo Ferdinando esser Gran Duca dei Toscani con la perfezione di tutti questi generi d'imperio; ma come cosa nota solo la propongo; e la lascio considerare ai suoi devoti popoli e fedeli.

CAPO XXXIV.

SE DELL'UOMO BUONO, BUON PRINCIPE E BUON CITTADINO SIA L'ISTESSA VIRTÙ.

Tutte le considerazioni civili, avendo per fondamento la prudenza, devono essere al principe

famigliari, fra le quali questa è delle principali; se buon uomo, buon cittadino, parimente buon uomo e buon principe sieno il medesimo: di sorte che per una istessa virtù il cittadino sia buon cittadino e buon uomo, ed il principe buon uomo e buon principe. Aristotele nel primo libro delle sue civili danna la sentenza di quelli, che affermano esser l'istessa; il che si conferma con l'esperienza. Imperocchè molti si ritrovano conosciuti per uomini assolutamente buoni, come monaci, filosofi, puri contemplativi ed altri, quali al governo della città sono inettissimi. Di più, se l'esser buon pittore, buon statuario, buon musico, e buon'uomo non sono il medesimo; parimente non si debbon giudicare il medesimo, buon uomo, buon civile e buono economico. Così non vale questa conseguenza: è buon musico, adunque è buono assolutamente. Onde vediamo, che molte cose è tenuto di fare un buon civile, quali non sarebbe come uomo assolutamente buono, come dar supplicii, condannare alla morte e simili. Dall'altra parte pare che sieno il medesimo, poichè prendono origine dall'istesso fondamento, quale è la prudenza e virtù morale, per il quale l'uomo si rende prima assolutamente buono, poi buon civile e buono economico. L'istesso si conferma; poichè un buon civile è tale, perchè serva le leggi, le quali si formano dalla prudenza; adunque non può esser buon civile, se non segue gli ordini

della prudenza, nè può conformarsi con la prudenza congiunta con la virtù, se non è assolutamente buono. Oltre questo l'uomo si rende buon civile per la giustizia universale, quale abbraccia ed inchiude tutte le virtù morali, per le quali l'uomo si rende assolutamente buono: onde raccogliendo dico, l'uomo non può esser buon civile o buon principe senza la prudenza e giustizia universale, per le quali si rende assolutamente buono, adunque non può esser buon civile o buon principe, se insieme ancora non è buono assolutamente. Per breve e chiara resoluzione dico tre cose. La prima è, che ne' governi depravati, considerati come depravati, repugna essere insieme buon civile, buon economico, e buon principe, ed esser buono assolutamente. La ragione è perchè quella depravazione è viziosa ed ingiusta: onde chi con essa si conferma si rende vizioso ed assolutamente tristo. Così repugna il dire buon tiranno e buon uomo, buon furbo, buon giuocatore e buon uomo assolutamente. Dico secondarianiente, che in un governo bene assolutamente instituito e bene amministrato, o riguardiamo il fondamento principale, o la varietà degli officii: per il primo; buon uomo, buon cittadino e buon principe, son tali per una istessa virtù, qual'è la prudenza e virtù morale; ma le condizioni accomodate a varii officii son varie. Onde spesso avviene, che un cittadino quantunque sia uomo da

bene, nondimeno per la propria pratica e negligenza non sia atto a governare. E molti sono atti per un officio e non per un altro: come molti son buoni per governo delle città e non per ambasciarie; perchè le varietà degli officii ricercano varietà di condizioni e disposizioni. Onde cantò Omero, che Giove nella distribuzione delle virtù e facultà non a ciascun uomo le die' tutte, ma a varii varie. Aggiungo ultimamente, che ogni buon cittadino ed ogni buon principe nei ben costituiti governi convien che sia uomo da bene, ma non per la conversione ogni uomo da bene conviene che sia buon cittadino e buon principe per la varietà delle disposizioni, officii e fini proprii, quali si propongono uomini varii. Di sorte che ne' buon governi il buon cittadino e buon principe suppongono la bontà assoluta, ed aggiungono di più la bontà delle'proprie condizioni e della destrezza a varii officii, quale gli conviene o per natura o per instituzione o per consuetudine. Nell' arti non è la stessa virtù, per la quale gli artefici sono assolutamente buoni e buoni artefici; ma per la virtù morale son buoni assolutamente, e per l' abito ben formato della propria arte son buoni artefici. Il quale abito non suppone la virtù morale, e meno è l' istesso con essa: onde non si ricerca che un buon medico, buon musico e buon pittore sieno uomini assolutamente buoni, potendo insieme esser viziosi. Solo questo sarà vero del dritto e buon uso di tali

arti, il quale pende dalla prudenza e virtù morale, per la quale abbiamo il dritto uso di tutte le cose. Onde quantunque non possiam dire, è buon medico, adunque è uomo da bene, possiam nondimeno inferire, usa bene l'arte sua, adunque è uomo da bene. I governi umani tutti son sottoposti a qualche obliquità per l'impotenza degli uomini; solo il governo del mondo sotto Dio, assoluto monarca, è libero d'ogni imperfezione: onde assolutamente si può inferire, nella città di Dio ogni buon cittadino essere assolutamente uomo da bene. Nei governi umani spesso appare qualche obliquità. Aggiungo ancora, che in un governo perverso è meglio esser mal cittadino che buono, e meglio è l'essere esule che nella città esaltato e sublime; altrimenti si sottometterebbe alla depravazione, qual nasce dal vizio, e rende l'uomo assolutamente tristo e depravato cittadino della città di Dio.

CAPO XXXV.

DELLE VARIETÀ DEI GOVERNI.

Abbiamo finora trascorse alcune considerazioni intorno alla materia de' governi pubblici, la qual materia dissi essere gli uomini, che cospirano in qualsivoglia modo all'intiera costituzione di essi governi. E questi in cinque capi si riducono, quali sono sacerdoti, governatori, custodi, artefici ed

agricoltori: e perchè ciascun uomo, com' è picciol mondo, così è picciola città e compendioso governo: però tutti quei cinque capi han luogo e splendono nella constituzione dell'uomo. Il primo, qual' è de' sacerdoti e filosofi contemplativi che solo in alto riguardano, risponde alla mente rivolta a Dio ed alla volontà indirizzata al fine. Il secondo, qual' è di quei che governano e sono atti a governare, risponde alla ragione e preelezione, principio delle nostre azioni. Il terzo capo, qual' è de' custodi, risponde all' appetito iracondo. Il quarto, qual' è degli artefici risponde all' appetito concupiscibile. Il quinto, qual' è de' cultori della terra risponde alla facultà nutrice. I vagabondi sono come superfluità di materia, e non meritano di esser ridotti a capo alcuno, perchè non hanno cervello.

In questa materia si deve ora indurre la forma del pubblico governo, ch' altro non è ch'ordine, quale nascendo da un principio, come da fonte per varii gradi, come per rivi si diffonde per formare e conservare quanto a tale ordine è sottoposto. E per cognizione più distinta dobbiamo avvertire, che quattro sono i generi subordinati de' governi. Il primo è del mondo grande sotto la providenza di Dio con gli ordini e leggi del fato e della natura. Il secondo del mondo piccolo, qual' è l'uomo, nel quale il principe è la mente e la ragione, i sensi sono i vassalli. Il terzo è

Digitized by Google

delle famiglie ordinato dalla providenza del padre e madre di famiglia. Il quarto delle città e regni governati da lor principi. Di questi quattro generi il primo si deve giudicare esempio, regola, e misura della bontà degli altri. Il primo è divino, formato e servato con prudenza divina: gli altri sono umani, formati e servati da prudenza umana, con la quale prima l'uomo forma bene internamente se stesso, poi la famiglia, le città e i regni. Il governo del mondo è il primo così in perfezione come in origine. Segue poi in ordine di origine il governo di se stesso, poi della famiglia. Ultimo d'origine è l'imperio pubblico, quantunque in ordine di perfezione fra gli uomini sia il primo. I governi umani acciò sieno ben formati devono fra loro corrispondersi, e tutti tre insieme son tenuti per quanto gli è lecito conformarsi col primo, acciò ogni governo riconosca Dio per fondamento e guida. Onde come ogni uomo particolare si dice piccol mondo, così ogni famiglia ed ogni imperio si posson dire mondi minori, imitando e servando l'ordine del maggiore; senza la qual somiglianza non più son mondi, ma immondi, nè ordini ma disordini.

Per virtù della scienza civile, qual' è l' istessa con la prudenza, si formano tutti tre questi governi umani. Onde nasce ch' è divisa in tre parti in morale, famigliare e civile. Come per prudenza e virtù morale l'uomo formi internamente se stesso già

è noto per la dichiarazione delle virtù morali, mercè delle quali si ordina bene ancora, e governa la famiglia. Resta solo che ragioniamo dei governi pubblici, le forme dei quali per la varietà dei principii, mezzi e fini son varie. Imperocchè alcune di esse son semplici, altre miste e composte. Le semplici sono sei, delle quali tre son buone, e sono come il dritto della medaglia; le altre triste, come il rovescio. Le buone sono il regno, al quale si riduce ogni ben formato imperio di un solo, il governo di ottimati, cioè di più uomini che unitamente bene e giustamente governano, ed il governo popolare governato con buone leggi. Gli opposti sono la tirannide, il governo de' pochi che sieno più tiranni congiunti, ed il governo popolare non soggetto a leggi. Delle quali sei forme spesso una nell' altra si permuta o con maggiore o con minor difficoltà. Di queste tre opposizioni due sono estreme e lontanissime fra loro, e sono il principato di un solo ed il popolare; l' altra è in mezzo, onde disse Aristotele, che le due estreme sono come Borea ed Austro, quali son venti contrarii e repugnanti. A questi sei semplici governi succedono i misti, i quali son molti. Imperocchè la mistione può essere o di due semplici imperii o di più. Se è di due soli ne nascono quindici governi misti, potendosi il primo mescolare con i cinque seguenti, il secondo con i quattro seguenti, il terzo con i tre, il quarto con i due, ed il

quinto con il sesto seguente. E così le mistioni di due semplici governi son quindici. Ma se è mistione di più che di due semplici governi, ne restano molti più. Imperocchè può esser di tre in varii modi, parimente di quattro, di cinque ed ultimamente di tutti sei, qual sarebbe una confusione di governo, che in varie parti inchiuderebbe le condizioni di ciascuno dei semplici. Ma perchè dalla cognizione dei semplici, come da principii, nasce la condizione de' misti, però solo dei semplici mi propongo con brevità di ragionare.

CAPO XXXVI.

CHE COSA SIENO I GOVERNI SEMPLICI, E COME FRA LORO SI DISTINGUANO.

Abbiam veduto i governi pubblici esser sei, dei quali tre son buoni e formosi; tre tristi e deformi. Questi convengon tutti in una comune descrizione e si distinguon poi per le proprie. Hanno per comune, che sono ordini di quei che reggono, formati da prudenza civile, la quale, supposto il fine, ordina la giustizia ed i mezzi in modo conferente a tal fine. Di poi distinguendo i tre governi buoni dagli opposti tristi, i buoni han questo per comune, che sono ordini pendenti da quei che reggono, formati da propria civil prudenza, che per fine supponga il bene e comodo comune. Dall' altra parte i tre contrarii questo han

comune, che sono ordini pendenti da quei che reggono, formati da apparente prudenza e piuttosto da astuzia, per li quali quei che reggono, seguendo i proprii affetti, sol procurano l'utile e comodo proprio. E discorrendo ora distintamente per ciascuno, cominciando dal regno, dico, ch'è imperio legittimo di un solo, il quale è intento al ben comune de'suoi popoli, quali liberamente gli obbediscono. La tirannide è imperio non legittimo e violento di uno, che seguendo i suoi affetti sol procura l'utile e comodo proprio. La repubblica degli ottimati è imperio de' nobili amatori di virtù, curiosi del comun giusto ed onesto, quali per il più son pochi. La potestà e l'imperio de' pochi è l'imperio de' più ricchi e potenti, solo solleciti del proprio utile e comodo; li quali ancora, come gli ottimati, per il più son pochi. Lo stato popolare è sottoposto alle leggi ed all'imperio del popolo, e per il più de' poveri, i quali con modi legittimi procurano la libertà e ben comune, e questi per il più son molti. Lo stato popolare senza legge è l'imperio de' bisognosi, solo intenti al proprio utile ed a vita licenziosa. Questi sono gl'imperii semplici: ma rare volte si ritrovano per ogni parte semplici, e per il più son misti: la qual mistione si può fare in modi varii: come per esempio l'imperio regio spesso vien mescolato con gli altri; e per l'incostanza del principe, il quale quantunque abbia intenzione regia e per il più sia tale, non-

dimeno come uomo, come giovane, e come troppo amatore d'alcuni più che d'altri, si lascia talora trasportare dall'affetto, preponendo il proprio comodo, o di quelli che troppo ama, al comune de'suoi popoli e de' più meritevoli. Parimente si può render l'imperio in qualche parte men regio per la licenza d'alcun vassallo troppo favorito, e principalmente per imperfezion de' ministri. Imperocchè quantunque il principe sia d'animo regio, talora i ministri non son tali, ma viziosi ed intenti all'util proprio, e ne nascono poi azioni tiranniche, onde nasce che il principe ne vien biasimato: però deve con gran cura procurare di aver ministri corrispondenti all'intenzion regia, e non riputar buono un ministro non buono. Parimente gli altri semplici imperii possono variamente fra loro mescolarsi e declinare dalla lor purità, come per varii esempii è manifesto; però basti quanto finora se n'è detto.

CAPO XXXVII.

DELL'ORDINE DEI GOVERNI PUBBLICI.

Siccome ogni governo pubblico è ordinato, così tra varii governi semplici, come tra varii ordini, si possono altri ordini considerare; tra quali due sono i principali, uno è detto ordine di origine, l'altro di prestanza e dignità. Considerando l'ordine di origine, se ci volgiamo alle storie ecclesiastiche,

per le quali si conosce la vera origine e creazione del mondo, come per il testamento vecchio, possiamo distintamente sapere, quali sieno stati i primi imperii e gli ordini loro: ma procedendo solo col lume naturale, e considerando con umano discorso l'origine dei governi, dissero Platone ed Aristotele, il mondo essere stato sempre, o aver avuto principio in tempo da noi lontanissimo ed a noi occulto: e quei che si dicono primi imperii non essere stati assolutamente primi, ma innovazioni e restaurazioni de' precedenti a noi occulti. E discorrendo con questa considerazione, siam persuasi a credere, l'imperio regio in ordine di origine essere stato il primo: quello degli ottimati il secondo, il terzo il popolare. Gli opposti essendo trasgressioni, depravazioni e disposizioni contro la natura, seguono l'ordine de' principali. La ragione di quest'ordine è; perchè se ci rivolgiamo a Dio, non è dubbio che il suo imperio in ordine di origine assolutamente è primo. Siccome ancora non è dubbio, ch'è imperio regio ed assoluta monarchia. Se descendendo da Dio ci rivolgiamo ai cori angelici, non considerando che da Dio pendano, ma il lor governo; ci rappresentano la sincera forma degli ottimati. Descendendo poi nel mondo mortale, e considerando i governi degli uomini per le comuni leggi del fato e della natura, scorgiamo l'idea del reggimento popolare soggetto alle leggi. Considerando poi nel quarto

grado la congiunzione dell'imperio di Dio e degli angelici cori, scorgiamo vera forma di mistione d'imperio regio e degli ottimati. E congiungendo il secondo grado col terzo scorgiamo la congiunzione dell'imperio degli ottimati e del popolare. Ed ultimamente contemplando nel mondo tutto la congiunzione dei detti tre gradi, scorgiamo la mistione e l'ordine di tutti tre i buoni governi. E chi volesse poi volgersi al centro, vedrebbe la forma dell'imperio tirannico sotto Lucifero, e parimente conoscerebbe quanto inchiudono di male gli altri due perversi imperii sotto la moltitudine e varietà dei demonii.

Per questo discorso si rende chiaro come l'imperio regio per ordine di origine assolutamente è il primo, gli ottimati il secondo, il popolare il terzo. E tra i misti il composto di regio e popolare è il primo. L'istesso ordine si comprende per l'ordine de' numeri, tra i quali l'unità è prima in origine, ed il numero minore precede il maggiore. Di poi in ogni genere le cose più semplici con ordine di origine precedono alle meno semplici. Fra gl'imperii il regio è semplicissimo, essendo di un solo. Segue poi quello degli ottimati, qual'è di meno, e più semplice del popolare. Il medesimo ordine con l'esperienza si conferma apertamente. Imperocchè, se con assoluta verità consideriamo l'origine del genere umano per la creazione de' primi parenti, e con i filosofi l'innovazione dei governi dopo i diluvii, desolazioni e di-

struzioni de' popoli, per esperienza conosceremo, che nei principii separatamente il padre governa i suoi figli, rappresentandoci il governo regio di un solo: dipoi, crescendo la famiglia e mancando il padre, più fratelli unitamente governano i figli seguenti, rappresentando il governo degli ottimati, il quale con la moltiplicazione e congiunzione di molte famiglie passa in governo popolare. Parimente l'esperienza c' insegna, che in varie occorrenze nelle prime congregazioni di molti uomini, uno, come per natura più atto, si fe' capo di multitudine di pastori e divenne re de' Medi; e Tamburlano per l'istessa strada si fe' re de' Sciti; onde con ragione possiamo raccorre, il governo regio esser per sue condizioni in ordine di origine primo, quantunque per varii casi e diverse occorrenze talora sia occorso ed occorrer possa altrimenti; come per esempio famigliare abbiamo veduto prima in Pisa, poi in Fiorenza ed in Siena le repubbliche ed imperii di molti essere stati avanti, quali poi con lor perfezione e prosperità son passati in governo regio. E passando dall'ordine di origine all' ordine di prestanza e di dignità, dobbiam parimente giudicare, l'imperio regio tenere il principato ed essere il più degno d'onore e reverenza degli altri. Imperocchè tal' è l'imperio del mondo orrevolissimo sopra tutti; ed il principe verso i suoi popoli rappresenta l' imagine di prossimo Dio, condizione del quale è l'esser uno.

Parimente questo imperio è più conforme all'ordine di natura, la quale a ciascuna cosa costituisce non molti, ma un capo ed un principe; come a tutto il corpo una testa, al petto un cuore, al cuore un'anima, ed all'anima una mente, alla mente un Dio. Il che occorre con molta providenza e ragione. Imperocchè quando il capo è uno, il popolo per un sol capo è più congiunto, e per maggiore unione è più potente, più obbediente; e quel capo essendo solo è più libero, più resoluto, più reverito, più amato, men soggetto all'ambizione ed agli emuli. È adunque l'imperio regio primo come in origine, così in prestanza e dignità.

Aggiungo ultimamente, che quantunque l'imperio regio sia assolutamente primo, nondimeno non è assolutamente convenientissimo a ciascuna nazione. Imperocchè a nazioni e condizioni varie convengono varii imperii, come a varie materie varie forme. E quando occorre che la forma d'imperio corrisponde alla sua materia, quello imperio si conserva tranquillo e lungo tempo: come all'incontro quando non ci sia tal conformità e rispondenza, nascono spesso disturbi, guerre civili e mutazioni di stato.

CAPO XXXVIII.

DELLA DISTINZIONE DEI GOVERNI SEMPLICI FRA LORO.

Dall'umana prudenza, svegliata da naturale instinto di congregazione, illustrata dalla sapienza,

e formata dalla esperienza ad imitazione dell' ordine del supremo monarca, sono stati formati i pubblici governi, de' quali la materia sono i popoli e principalmente i cittadini: il fine è il ben essere dei popoli, acciò con più ordine si governino, con più comodità si conservino, meglio s'instituiscano, ed abbiano maggiore occasione d'amarsi, aiutarsi, ed esercitar fra loro le azioni di virtù. Le forme dei semplici governi abbiamo veduto esser sei; resta ora che consideriamo come fra loro son distinti. Della quale distinzione ragionando dico, i governi semplici potersi in tre modi fra loro separare, prima per materia, secondo per fine, terzo per la lor propria interna condizione. Per materia si distinguono in quanto sono imperii o d'un solo, o di pochi, o di molti: ma questo non basta; perchè così l' imperio buono non si distinguerebbe dal suo contrario, convenendo nel numero. Oltrechè quantunque per il più nell' imperio degli ottimati, ed in quello ch' è detto potenza de' pochi, quei che governano sien pochi, nondimeno, come c' insegna Aristotele, può occorrere che sien molti dell' istesse condizioni, le quali cospirino in tal governo, nè perciò si dica popolare: onde un' altra maggior distinzione si prende dal fine. Imperocchè il fine del re ed ottimati è l'onesto, il giusto, il bene esser de' popoli e la gloria che nasce dalle azioni di virtù. Il fine dell' impero popolare è la volgar libertà, la quale senza le leggi è libertà in

nome, ma in fatti è pura licenza di adempire sfrenatamente le lor voglie. Il fine della potenza dei pochi sono le ricchezze, l'utile, ed il proprio comodo. Il fine del tiranno è l'adempire nel modo che può i suoi sfrenati appetiti. La distinzione interna si considera nell'istessa forma con sue condizioni, la quale si esplica per le definizioni proprie di ciascun governo, per le quali appare, l'imperio regio essere imitazione del divino, ed unitamente inchiuder le regole e vera forma del ben vivere, quale con somma carità si sforza il re di diffondere per i suoi popoli. La condizione degli ottimati è l'istessa, non unita, ma diffusa per tutti quei che governano, e legittimamente comandano ai popoli, che per volontà gli obbediscono. La condizione dell'imperio popolare, soggetto alle leggi, è procurare l'ugualità dei cittadini, e con ordini legittimi conservar la libertà. All'incontro il tiranno, imagine di lucifero, servo de' suoi affetti, con imperio violento procura adempirli: il che parimente accade nella potenza de' pochi, qual'è una cospirazione di molti tirannetti, come l'imperio degli ottimati è una cospirazione di molti re. L'imperio popolare senza leggi legittime è una Idra ed una fiera di molti capi, che spesso fra loro contrastano, ed è piuttosto confusione che proprio ordinato imperio; onde nasce, che a molte novità e varii disturbi è soggetto, e non sarebbe difficile, a chi volesse, mostrarne gli esempii. Dalla varietà

delle forme e condizioni dei generi nasce, che ancora per conservarli, quei che reggono, usano modi varii, varie guardie ed ordini distinti. E perchè il male è così deforme, che dispiace non solo agli altri, ma anco a quelli che ci son sommersi, ed il bene ha faccia amabilissima; di qui pende, che ciascun vizioso cerca ricoprirsi con la forma del bene, onde il tiranno non tiranno, ma re vuol esser chiamato. L'imperio de' pochi vuol esser detto imperio d'ottimati; ed il popolare, quantunque sia senza leggi, vuol esser detto soggetto a leggi: ma con l'opre facilmente si scoprono e manifestano.

CAPO XXXIX.

DELLA NECESSITÀ DE' MAGISTRATI E MATERIA LORO.

L'onnipotente Dio, quantunque senza alcun mezzo possa fare il tutto ed operare in ciascuna cosa, nondimeno per render chiaro l'ordine dell'universo e conservare la proprietà delle varie nature ed ordine dell'universo, ordina le cause seconde, come gradi distinti, e i magistrati varii per produrre distintamente cose varie. Parimente l'uomo, come picciol mondo, quantunque abbia una sola anima, nondimeno per la varietà delle azioni usa varii membri, quasi varii magistrati per usar varii officii. Così il pubblico imperio, quasi un'altro pubblico mondo e grand'uomo, deve usar varii magistrati

per la varietà dei mezzi necessarii per conseguire il fine. Dico de'mezzi, imperocchè siccome la prudenza e le leggi sono del fine; come lor corpo ed oggetto, così i magistrati sono ordinati al fine. Il nome di magistrato è assai comune, e non solo ha luogo negli ordini pubblici ma ancora ne'privati, come nelle famiglie, nelle accademie e simili; ma noi solo de'magistrati dobbiamo ragionare che ai governi pubblici si appartengono, li quali altro non sono che pubblici officii alla forma del governo accomodati, quali o a uno o a più convengono per la costituzione, esecuzione e sollevazione del pubblico imperio. Il primo con maggior proprietà si deve dir capo ed origine dei magistrati, ed è quello nel quale splende la propria forma dell'imperio, al quale per propria condizione conviene l'autorità, e dal quale si diffonde negli altri, come nell'imperio regio è l'istessa regia condizione. Convengono ai magistrati quattro generi di cause, materia, forma, fine ed efficiente. Delle quali per ordine ragionando dico, la materia de'magistrati esser di due sorte, una è materia nella quale si riceve la forma ed elezione del magistrato, e tali sono gli uomini al magistrato con autorità deputati; l'altra è materia intorno alla quale i già deputati discorrono ed operano, come le vittuaglie son materia dei deputati sopra le vittuaglie, ed i pupilli son materia del magistrato dei pupilli, e così degli altri; e questa è chiara per se stessa. Però ragionando della prima dico, tre con-

dizioni ricercarsi, acciò il cittadino sia materia convenevole del magistrato: una è che sappia, la seconda che vegli, la terza che possa ben governare: le quali tre comuni condizioni rare volte nell'uomo si ritrovano congiunte: sotto le quali si contengono molte condizioni particolari; come, per esempio, non deve il civile, deputato al magistrato, troppo promettersi o confidarsi in se stesso; ma nei casi ed occorrenze dubbie deve prender consiglio dai pratici e prudenti, quali giudichi suoi amorevoli e confidenti. Deve ancora spesso nella mente rivolgere quella celeste sentenza, che il timor di Dio è fondamento stabile e principio certo della sapienza umana, e che se Dio non ha cura della città e dei regni, invano vegliano gli uomini per custodirla. Ond'è tenuto primieramente tener cura del culto divino. Parimente è tenuto considerare, che gli errori dei deputati al magistrato quanto son più comuni, tanto son peggiori e di maggior gastigo degni: come all'incontro le buone opere loro meritano maggior premio: ancora si deve supporre, che quelli che hanno il peso del magistrato, come con l'autorità, così con la prudenza son tenuti splender sopra gli altri. Di più quelli, che a'magistrati son deputati, son tenuti d'amar quell'imperio, del quale son parti ed istromenti, acciò operino per la conservazione e perfezione di esso. Parimente i deputati ai magistrati devono imaginarsi esser padri, regole e scorte degli altri, e giuste misure delle loro

azioni. Inoltre come i magistrati per regger son tenuti rivolger l'animo al basso e riguardare i soggetti; così per ben reggere debbon volgersi in alto per contemplare e servar le regole e leggi de' lor legittimi superiori: tenendo per fermo e costante, che l'uomo non risiede in magistrato così sublime che non abbia altro sopra di se, al quale sia tenuto render conto delle sue azioni. Con tali e simili regole possono i deputati ai magistrati rendersi degni di tal grado, generosi servi di Dio, utili ai popoli, ed a se stessi giovevoli e favorevoli.

CAPO XL.

DELLA FORMA, FINE ED EFFICIENTE DE' MAGISTRATI.

La forma de' magistrati è di due sorti, una esterna, l'altra interna. L'esterna è il numero di quanti devon esser deputati al magistrato, il tempo che devon durare, il modo col quale devon radunarsi, l'ordine che adunati devon servare, gli abiti e vestimenti ed altre circostanze simili. La forma più propria ed interna è di due sorti, una è abito proprio dell'animo di chi risiede in magistrato, l'altra gli è infusa e concessa dal superiore. La propria è la prudenza confermata con l'uso ed esperienza, congiunta con la distinta cognizione delle leggi da servarsi. La forma infusa è l'autorità e deputazione a tal magistrato con facultà di esercitare

l'offizio di essa. E passando dalla forma al fine, dico il fine esser di due gradi, uno vicino e proprio, l'altro lontano e comune. Il primo è ordinare drittamente e con giustizia i negozii, per i quali è costituito il magistrato: il fine ultimo lontano e comune è la conservazione di tutto l'imperio, ed il ben esser di quelli che in esso si comprendono: come il fine prossimo e proprio dell'occhio è il veder bene; il fine ultimo è la custodia e conservazione di tutto il corpo; imperocchè ogni parte cospira alla conservazione e ben esser del tutto. E ragionando ultimamente della causa efficiente, dalla quale si crea e produce il magistrato, dico potersi considerar due cose, una che produce, l'altra in che modo lo produce. Se consideriamo chi produce, dico il principal producitore esser la prudenza, la quale, ordinando l'imperio, ordina e forma i magistrati, costituendo prima il supremo, e per virtù ed autorità di quello gli altri che da esso pendono. Imperocchè chi produce il tutto, si dice ancora produr le parti sue. I modi poi di produrre i magistrati sono varii, e lungo sarebbe il refirirli tutti distintamente; ma, accomodandone i capi, s'intenderanno facilmente gli altri. Sette sono i modi semplici di producere i deputati al magistrato così supremo come contenuto sotto di esso, e son questi: per successione, per elezione, per sorti, per prezzo, per forza d'arme, per natura, per astuzia o inganno. E incominciando dal primo, qual'è per successione, questo modo

per il più conviene al capo dell'imperio d'un solo, come a marchesi, duchi, gran duchi, arciduchi e re. Il modo secondo si diceva per elezione, la quale può essere in varii modi. Uno è, che i popoli si eleggano un re o altro capo, ovvero che gli ottimati e principal magistrato si elegga un capo, come nell'imperio popolare si elegge il capo di popolo, ed in conclave il pontefice. L'elezione poi de'magistrati seguenti può essere o per giudizio e libera volontà del principe, o per scrutinii fatti nel magistrato principale per il maggior numero di voti. Il terzo modo era per prezzo, comprando la dignità e grado del magistrato, come spesso si comprano i marchesati, i chiericati di camera ed alcuni offizii d'utile, quali sono sotto l'imperio, e si comprano da qualche suddito particolare. Il quarto modo era per sorte o fortuna, e questo occorre in varii modi, come in varii modi si legge, molti d'umil condizione per buona fortuna esser diventati principi e re. Parimente per sorte e fortuna si creano i magistrati, quando si traggono a sorte d'un vaso, ove sieno i nomi di molti. Così a sorte nell'inclita repubblica di Venezia i nobili dai venti ai venticinque anni entrano in gran consiglio il giorno di santa Barbara con trar palla d'oro d'un gran vaso, ove ne sieno cinque volte tante d'argento. Questo modo per sorte nell'imperio di un solo ha poco luogo, maggiore l'ha nell'imperio degli ottimati, e molto maggiore nel popolare per la parità di molti che cospirano;

e con prudenza nell'elezione de'magistrati si dà luogo alla sorte, e principalmente quando fra molti cospiranti non appare disparità di meriti. Imperocchè quel che vien per sorte si giudica venir da Dio in modo occulto. Oltrechè così gli elettori non sono odiati, e non incorrono in sospizione di parziali, e di più si tronca la strada alle pratiche. Il quinto modo era per forza d'armi, il qual modo o è senza giusta causa o con causa giusta. S'è senza giusta causa, e solo per desiderio di regnare, è modo empio ed ingiusto; ma quando sia con giusta causa è modo lodevole e convenevole. Così con giusta causa il Gran Duca Cosimo con forza d'armi e ragion di guerra s'acquistò l'imperio di Siena, guerreggiando con chi cercava torli il suo: aggiungendosi a tale impresa le ragioni sufficientissime, ceduteli da chi l'aveva e poteva giustamente concederle: onde è successo, che avendo tale imperio ottenuto con ragioni convenientissime, oggi è venuto in tal condizione, che se l'elezione si concedesse libera al popolo senese, non sarebbe alcuno che con ardentissimo animo non cospirasse, e non spargesse animosamente il sangue per mantenere tale elezione. Così Dio favorisce l'imprese giuste. Il modo sesto si diceva per natura; e questo occorre quando uno per natura di grato e bello aspetto, con presenza regia e faconda eloquenza, divien capo degli altri, come fatto e costituito tale dalla natura. Il modo ultimo era per astuzia, arte ed inganno, il qual modo

può essere o giusto o ingiusto. Questi sono i modi semplici, da'quali poi ne nascono molti e varii modi composti, come per successione ed elezione degli elettori dell'imperio si creano gl'imperatori; per successione, e fortezza d'armi insieme, il presente re di Francia possiede il suo regno. Per elezione e sorte insieme si crea il principe di Venezia. Taccio l'altre mistioni così note per la cognizione de'modi semplici, come per l'istorie ed esperienza.

CAPO XLI.

SE IL MAGISTRATO SIA SOTTOPOSTO ALLE LEGGI, O LE LEGGI AL MAGISTRATO.

Fra molte e varie considerazioni attenenti ai magistrati questa è principalissima, se il magistrato sia sottoposto alle leggi, o le leggi al magistrato. Della quale gli Accademici e Peripatetici proferiscono varie sentenze, e molte apparenti ragioni si offeriscono per ambe le parti. Che il magistrato debba preferirsi, si dimostra con l'esempio dell'imperio del mondo, regola degli altri imperii, nel quale Dio monarca è elevato sopra tutte le leggi, ed a niuno è soggetto. Si conferma; perchè il magistrato rappresenta la prudenza, la quale sta sopra le leggi, e le produce, ed ordina che si eseguiscano: onde si dice che il magistrato è legge viva, e la legge è magistrato muto, e dall' imperio del magistrato sopra

le leggi nasce l'equità moderatrice delle leggi: onde si dice, che la somma giustizia, posta nel rigor della legge, sia somma ingiustizia. Per l'altra parte commenda Platone la sentenza celebre di Pindaro, che disse la legge esser regina de' mortali e degli immortali, ed aggiunse che le fortunate città non agli uomini ma alle leggi devono esser soggette; e quegli imperii servarsi, ne' quali le leggi signoreggiano, e presto andare in rovina quelli, nei quali signoreggiano gli uomini. Ed Aristotele, non si allontanando da Platone, disse, che chiunque all'imperio prepon la legge, gli prepone Dio, e chi gli prepone il magistrato, gli prepone le bestie: inchiudendo l'uomo la ragione sua propria, e l'appetito dei sensi comune alle bestie. Ed altrove disse, la legge esser ragion pura e sciolta dagli affetti; il magistrato esser ragion giunta con gli affetti. E si conferma, perchè la legge come da fonte vivo nasce dal Supremo Monarca, scende per i fecondi rivi di natura, è raccolta ed approvata dal giudizio di molti, confermata per esperienza e lunga successione; onde in essa meno pare inchiudersi errore, che in un magistrato di uno o di pochi uomini, spesso mal pratici, ed acciecati da varii affetti e proprii interessi. Ma lasciando da parte le ragioni, per breve e chiara resoluzione dico, o parliamo del magistrato supremo o de' contenuti sotto di esso. Se dei contenuti ragioniamo, non è dubbio che son sotto-

posti alle leggi, e non hanno imperio sopra di esse; ma come ricevon l'autorità dal supremo, così son soggetti alle leggi dal supremo approvate: ed i custodi di esse solo devono esser diligenti ed accorti nell'applicarle, e se gli occorre novità importante, non prevista dal legislatore, o varietà di momento, son tenuti ricorrere al magistrato supremo, dal quale come prender le leggi, così son tenuti prender le resoluzioni delle difficultà, ed il giudizio di quanto deve fare. Ma se dall'altra parte ragioniamo del magistrato supremo, questo o si riferisce alla legge divina o all'umana. Se alla divina, senza dubbio gli è sottoposto; imperciocchè con tal relazione non è supremo, referendosi a Dio, al quale più degli altri è tenuto obbedire, essendo scorta ed esempio degli altri. Ma se si referisce alla legge umana, dico, il magistrato supremo o è prudente e buono, o è perverso. S'è perverso, è sopra la legge per forza e violenza, come il tiranno e gli altri perversi imperii, i quali sprezzano, rompono e conculcan le leggi. Dall'altra parte s'è prudente con regia prudenza e buono, questo si può considerare in due modi, o con reduplicazione come buono e di regia prudenza formato, e così è superiore alla legge: perchè la prudenza è principio e conditrice delle leggi: il principio si riferisce all'effetto suo: onde un uomo, quale regiamente e con perfezione fosse prudente, non avrebbe bisogno di legge; perchè con la prudenza

Digitized by Google

in grado eminente e sublime l'inchiuderebbe; ond'è vero il dire, che l'uomo prudente è misura delle cose, ed è legge viva ed eloquente, congiunta con l'equità e dritto giudizio della legge scritta. Ma considerando poi il supremo magistrato senza la reduplicazione di esatta prudenza per il magistrato, questo è d'uomini spesso non esattamente prudenti; e la prudenza è congiunta con gli affetti, e la ragione con i sensi, tra i quali è lite e contrasto; di qui nasce, che assolutamente si deve dire il magistrato esser sottoposto alle leggi: ed il principe come prudente principe si preferisce, ma non come umano traviato da varii affetti dei sensi. Dio assolutamente si preferisce, perchè è ragione infallibile, non congiunta coi sensi repugnanti. E principalmente l'imperio popolare deve esser soggetto alle leggi per il molto numero di quei che reggono, nei quali si ritrovano varietà d'affetti, contrasti ed incostanze. Taccio l'altre considerazioni attenenti ai magistrati, avendone io altrove più a lungo ragionato.

CAPO XLII.

DELLA LEGGE.

Governi pubblici, magistrati e leggi son tre gran genii, i quali se son buoni costituiscono il paradiso terrestre, se son tristi formano un vivo inferno. Abbiamo ragionato dei due primi, resta

che con brevità dichiariamo, che cosa sia legge, di quanti generi sia, qual sia, da chi sia prodotta e per qual fine. La legge prende il nome suo dall'elezione; perchè di molte cose, che far si possono con prudente giudizio e discorso, si raccoglie ed elegge: e può definirsi, che sia regola di ben vivere, formata dalla prudenza, per la quale i soggetti ad essa s'indrizzano all'onesto e desiderato fine; costituendo pena ai delinquenti, e premio agli osservanti. La legge, come ogni regola ed ordine, deve prender l'origine da un principio, e riguardare un fine. I principii delle leggi fra loro ordinati son quattro. Dio, ordinazione o fato, natura e prudenza umana, dai quali prendono origine quattro generi di leggi, detti, legge divina, fatale, naturale, ed umana. Quando il fato si prende non perversamente come appresso li Stoici, ma in dritta e vera significazione come appresso i Peripatetici, è una istessa cosa con la natura, e parimente la legge fatale con la naturale solo si differiscono per modo di considerazione e relazione. Imperocchè fato appresenta ordine e relazione al primo principio, quasi parola e precetto di Dio: natura poi significa l'essenza delle cose pendenti dalla parola di Dio, e principio dei movimenti ed operazioni. La legge divina è suprema providenza, ordinatrice dell'universo, legge delle leggi, origine, radice e regola di esse. La legge fatale è come promulgatrice della divina, formata con la suprema e mi-

steriosa parola di Dio. La legge di natura è come forma della fatale, impressa nella materia, quasi esecuzione della parola di Dio; la legge umana è imitazione ed ombra delle precedenti, e tanto è sincera e costante quanto è simile ad esse. La legge divina è l'ordine della providenza coeterna a Dio, seguace della sapienza e volontà divina. La legge del fato splende nelle seconde cause ed è regolata dalla divina. La legge di natura appare nella materia, come forma fatale. La legge umana segue la sapienza e providenza, con la quale l'uomo contempla l'opere divine ed ordina le umane. Da quest'ordine e congiunzione si rende noto, come il servire alle leggi è servire a Dio.

CAPO XLIII.

DELL'ORIGINE DELLE LEGGI.

Abbiam veduto che cosa sia legge e di quanti generi. Segue ora che vediamo, onde sia nata e qual sia l'origin sua. Si può l'origine della legge a quattro capi riferire; al principio ond'è nata; alla scienza, alla quale s'appartiene fra noi formarla; al tempo, nel quale fu formata; ed a' primi legislatori, quali a varie nazioni la formarono. Rivolti al principio, ond'è nata, scorgiamo tal principio essere Dio, come monarca dell'universo, dalla cui sapienza, providenza e volontà, come da

fecondissimo fonte, prende origine la providenza, ordine, misura e legge di tutte le cose. E perchè tal fonte è l'istesso bene; indi nasce, che le regole e leggi nel loro fonte son ottime, e con Dio insieme sono eterne. Dal qual fonte quanto più per rivi s'allontanano, tanto son men buone, men ferme e men costanti. Quindi si scorge l'eterna prescrizione nella divina mente di tutte l'opére sue, quali poi o senza mezzo, o per mezzo del fato e della natura vengono in luce.

Se discendiamo al secondo capo, qual'era, a quale scienza s'appartiene formar leggi, dico appartenersi e alla sapienza, o vogliam dire scienza che contempla l'opere divine, e alla scienza civile. A quella, perchè s'alza al primo fonte delle leggi, e scorre con dritta ragione per tutti i rivi suoi. A questa, perchè scienza civile e prudenza sono una istessa cosa. La parte prima e suprema della prudenza si chiama legislatrice e conditrice di leggi: e così la legge, come la prudenza, non è del principio o del fine, ma dei mezzi ordinati al fine: onde saggiamente disse il dotto Platone, il regio progresso della costituzione di chi regge essere dalla sapienza alla prudenza; e l'istesso ancor disse, che nel formar le leggi due cose si devon considerare, la ragione dell'imperio e la condizione de' popoli soggetti: imperocchè a varie regioni, nazioni e condizioni convengono leggi varie. Aristotele aggiunse la terza e disse, doversi ancora

considerare le qualità degl'imperii vicini, ma questa si può ridurre alla ragione dell' imperio. Però piuttosto giudicherei, nel formar le leggi il principalissimo da considerarsi esser la forma propria dell' imperio, ed il fine al quale è ordinato. Imperocchè la legge a questi si applica, ed a questi due corrisponde.

Passando dal secondo al terzo capo, qual' era in che tempo parimente furono fra gli uomini formate le leggi; di questo si deve dire quell'istesso, che di sopra s' è detto degl' imperii pubblici, essendo due parti gemelli e due proli congiunte. Dico adunque, dopo Mosè per gli Ebrei, in varii tempi per varii imperii essere state formate varie leggi; e ragionando di quelli che a varii imperii han formate le leggi, dice Aristotele, alcuni affermare, Onomacrito Locro essere stato il primo, che abbia avuto la dritta ragione di formar le leggi. E per l'istorie si riferisce, che Licurgo formò le leggi ai Lacedemoni, Draco e Solone agli Ateniesi, Seleuco Locro agli orientali, Caronda cartaginese ai cartaginesi, Filolao Corinto ai Corinti, Zoroastro ai Battriani e Persi. Mercurio tre volte massimo agli Egizii, Minosse ai Candiotti, detti Cretesi, Maometto agli Arabi; ultimamente Giustiniano imperatore ai Romani. La maggior parte degli antichi legislatori si sforzarono di persuadere ai popoli, le leggi da lor formate essergli state ispirate e mostrate da Dio: e questo per quattro cause. La prima è per la ve-

rità, prendendo le leggi veramente l'origine dalla divina providenza. La seconda per dargli maggior credenza ed autorità, supponendosi che Dio non può errare, e che siamo tenuti obbedirlo. La terza per la giustizia e drittezza della legge; perchè Dio giustissimo non ordina nè comanda se non quanto è giusto. La quarta per l'imitazione, participazione e somiglianza. Imperocchè la sapienza e prudenza umana, dalla quale si formano le leggi e si propongono ai popoli, son per participazione cose divine e Dii prossimi. Raccolgo adunque, la legge, prender l'origine da Dio e da sua divina providenza, pronunziarsi per il fato, formarsi per la natura, raccorsi per la sapienza e prudenza umana, ricever l'autorità per la dignità regia; ed in varii tempi, in varii imperii da varii legislatori essere stata formata.

La custodia delle leggi sono il premio per chi le osserva, e la pena per chi le sprezza. Le leggi giovano ai buoni per ben formarli, ed ai tristi per correggerli. Fu sentenza del gran Platone, che più erra uno che mal forma la legge, che un omicida; perchè questo sol dà la morte ad uno; ma quello, con successione ed estensione di mal formata legge, la dà a molti.

CAPO XLIV.

SE OGNI LEGGE È BUONA, E SE È LECITO MUTAR LEGGI.

Mentre consideriamo che la legge è prole della sapienza e prudenza umana, imagine della providenza divina, forma della giustizia universale e regola di ben vivere, siam persuasi a credere, che ogni legge sia buona. All' incontro non solo il popolo, ma anche gli uomini più saggi esclamano, molte leggi esser barbare, empie ed ingiuste; e quella prima opinione si rende dubbia, e dubitiamo se ogni legge sia buona. La qual dubitazione s'accresce per la divisione dei governi pubblici. Imperocchè conformandosi i governi con le leggi, e ritrovandosi molti governi tristi e perversi, siam forzati credere, molte leggi esser tali. Ma facilmente si scioglie questa difficoltà per la chiarezza di quel che s' intenda per il nome di legge. Imperocchè o prendiamo tal nome nella sua propria e principal significazione, ovvero nella comune ed universale. Se nella prima, dobbiam dire, ogni legge esser buona e giusta; perchè come tale è regola di ben vivere, formata dalla prudenza, la condizione della quale è, che sia ragione dritta, divina e buona. Ma se si prende nella sua comune o

larga significazione, con la quale tutti i decreti, ordini e voleri de' principi si dicon leggi, così non ogni legge è buona, ma alcune son perverse, barbare e fiere. Le prime son leggi legittime di vera prudenza; l'altre illegittime, nate da astuzia e perversa ragione, quale falsamente si usurpa il nome di prudenza. Le leggi legittime, se si riferiscono al fondamento e principal condizion loro, son le medesime appresso tutte le nazioni, com'è una istessa providenza di Dio: solo si variano esternamente per applicazione a varie condizioni di popoli, servando sempre la stessa proporzione. Ma le leggi men proprie son varie, come anco son varii gli appetiti e decreti dei principi perversi. Tutte dunque le leggi, che propriamente son leggi e legittime, son buone.

Dalla resoluzione di questa difficoltà ne nasce un'altra, ed è; se al principe sia lecito mutar leggi. Disse Platone nel suo libro del regno, che se le patrie leggi per le varie occorrenze non si mutassero, ne seguiterebbero gran danni; e molto maggiori succederebbero, se a beneplacito dei rettori improbi si mutassero: onde nel primo delle leggi affermò, questa doversi giudicar legge ottima, che i governi non considerino, se le leggi sien bene o male istituite: accennando, che solo con maturo giudizio d'uomini saggi e prudenti si possano alquanto variare; perchè tali sarebbero ancora atti a formarle di nuovo. Aristotele nel secondo libro

delle sue civili, di tal mutazione dubitando, disse, doversi chi regge accuratamente guardare di non mutar le leggi; perchè quantunque della mutazione possa nascere qualche utilità, quella sarà piccola rispetto al gran danno che apporterebbe la consuetudine della mutazione. Oltrechè, ciò facendo, si mostrerebbe, le leggi esser lievi ed incostanti, e gli si torrebbe molto di autorità e di reputazione. Sciogliendo questa difficoltà dico, ch' altro è parlare dei particolari decreti ed ordini de' principi, ed altro è parlare delle universali, vere e proprie leggi. Dei primi non è dubbio, che per le varie occorrenze si possono e devono mutare, altrimenti seguirebbero infiniti disordini ed incommodità; ma ragionando delle universali e proprie leggi, formate dalla dritta ragione della prudenza, quali tutte son buone; queste in due modi si possono considerare, o internamente per i lor proprii fondamenti, e come formate dalla dritta ragione; o esternamente, considerando la varietà delle applicazioni a varii governi ed a distinte materie. Considerandole internamente devono servarsi ferme e costanti, riservando sempre la dritta e giusta ragione: solo si posson mutare esternamente per la varietà de' tempi, persone, casi ed altre circostanze: e questa non è mutazione, ma giusta e convenevole applicazione. Onde disse Aristotele, le leggi dover esser come regole di piombo, quali si piegano ed accomodano alla soggetta materia,

e non di ferro rigide e dure, acciò la somma giustizia non si converta in somma ingiuria. Ed ancora questa esterna mutazione dev'esser fatta con gran consiglio e prudenza, e non da ogni magistrato, ma solo dal supremo, e da questo dev'esser fatta col consenso di tutti, come ben disse Platone. Ed aggiunse nel sesto suo libro delle leggi, i conservatori delle leggi doversi adunare in luogo sacro, acciò si ricordino, doversi le leggi come cosa sacra conservare inviolate.

CAPO XLV.

DELLA DRITTA INSTITUZIONE DE' GOVERNI.

È tenuto il principe, come prossimo e mortale Dio, tener diligente cura de'suoi popoli; la quale per fondamento principale ricerca la buona e dritta instituzione della gioventù. Perchè nascendo l'uomo nudo in tutto così d'animo come di corpo, ed essendo atto a vestirsi tutti gli abiti così tristi come buoni, facilmente si vestirebbe dei tristi; poichè dai sensi, come da false sirene, ci è invitato, e senza difficultà le riceve. Ond'è necessario per liberarlo da così grave pericolo procurar con diligenza, che nella fanciullezza e gioventù sua sia bene instituito. Si eserciti in esercizii onesti, e si assuefaccia volger la testa al cielo, non all'abisso; guardar lo splendor del vivo Sole, non le nubi e tenebre della terra; e camminar per la strada sublime, non declive e precipitosa:

supponendosi che la consuetudine si converte in natura; ed i fanciulli quasi nuovi vasi lungamente riservano l'odore, qual nel principio ricevono. Onde affermò Aristotele, le leggi non produr frutto alcuno, se la gioventù non è bene istituita. Ed il gran Platone disse, non trovarsi cosa, della quale con più frutto possiamo prender consiglio, che dalla prima nostra instituzione. L'esperienza con molta chiarezza ci conferma questa verità. Imperocchè vediamo i popoli in queste isole modernamente scoperte per difetto di buona instituzione esser poco differenti dalle bestie: ed ora che in qualche parte cominciano ad essere bene instituiti, par che comincino ad essere uomini e non più fiere. Onde i re de'Persi, considerata la forza della dritta instituzione, ordinavano, che i figli loro da quattro più celebri e famosi fussero instituiti; de'quali il primo splendesse per la sapienza, il secondo per giustizia, il terzo per temperanza, il quarto per fortezza; acciò con maggiore autorità e miglior forma ricevessero la buona instituzione, vero culto degli animi e sicuro sentiero per ritornare alla patria celeste. Si riceve questa dritta instituzione nei governi particolari, come in semenza di tutti i governi, quale passa poi nelle famiglie, e si diffonde nei pubblici imperii. Deve sempre l'instituzione dei giovani rispondere alle forme e fini de'governi, acciò conferisca per la conservazione, e non porga occasione di mutazione e novità alcuna; di sorte che le costituzioni

interne de'particolari, e l'ordine delle famiglie devono essere come compendiosi ordini del maggior ordine dell'imperio, acciò le parti sieno conformi al tutto. Da questo si raccoglie, che nei governi pubblici ben formati l'instituzione deve e può essere assolutamente buona; ma non nei depravati. Perchè mentre si torce dal vero ed assolutamente buon fine, è necessario che ancora si torca dai mezzi ordinati a tal fine. Non mi estenderò ora in più lungo ragionamento della buona instituzione, avendone separatamente ragionato; ma solo restringendo il diffuso compendio in breve epilogo, dico, che quella seconda maraviglia, proposta nel principio del presente compendio, qual'era, come l'animo peregrino, rinchiuso in questo tenebroso carcere terreno, possa ritrovare strada da ritornare alla patria del cielo, ecco ora ch'è disciolta e resoluta. Imperocchè dalla scienza civile ci si porge avanti e ci s'illustra tale strada: e salendo per i suoi gradi, in questo ragionamento decorsi, per dritto sentiero ritorna l'alma alla felice patria. Nel primo grado vi troviamo le tre principali potenze dell'anima, quali sono principio di nutrire, di sentire e d'intendere. Nel secondo appariscono le perturbazioni dell'animo, quali con le virtù morali devon correggersi; e per conseguir dette virtù, trovammo nel terzo grado i suoi principii, nel quarto l'incominciate virtù, nel quinto scorgemmo l'interna forma loro, quali con Aristotele dicemmo essere undici; ed indi sa-

lendo alla mente, ritrovammo le virtù sue nel sesto grado collocate, quali sono: intelligenza, sapienza, scienza, prudenza ed arte. E salendo sopra i comuni termini dell'umana condizione, riguardammo nel settimo grado l'eminenza della virtù eroica, collocata sotto le virtù divine in due cori ordinate; dei quali il primo è fede, speranza e carità; l'altro pietà, religione e santità. E non potendo per le virtù più alto elevarsi, per frutto ed uso civile delle acquistate virtù gustammo nell'ottavo grado le consolazioni, quali ci porge l'amicizia. Nel nono vedemmo esser collocati gl'istromenti delle virtù morali, quali sono i beni di natura e di fortuna, per la cospirazione de'quali vedemmo nel decimo grado nascere dalla virtù quelle illustri azioni, nelle quali è collocata la felicità ed ottima disposizione, quale in questo mondo ci può convenire; e questa, se sarà ben formata, ci sarà strada al sommo bene di miglior vita. E perchè siamo nati non solo per noi stessi, ma per giovare ad altri, e principalmente alla famiglia e patria nostra; ed ancora perchè la condizione del bene è la propagazione e participazione di se stesso, il quale quanto si rende più comune tanto divien maggiore; di qui nasce che nell'undecimo ed ultimo grado trovammo, che per opera della virtù morale, di prudenza e scienza civile si ordinano le famiglie, i governi pubblici, i magistrati e le leggi, mercè delle quali si rende il sommo bene comune a molti.

Questa è la strada, e questo è il modo ed arte, con la quale l'animo peregrino, libero dal carcer terreno, squarciata la rozza e squallida scorza de' vizii, illustrato da splendor di vera virtù, e resosi per quanto gli è concesso simile a Dio, sale al cielo, ov'è conosciuto per generosa prole del creatore, e come tale è dichiarato cittadino del cielo, e costituito erede de' beni del supremo Padre. E questo è il fine felice del suo peregrinaggio. Piaccia alla divina bontà, che di noi così sia.

644263

Digitized by Google

OTTO LETTERE INEDITE

DI

GALILEO GALILEI

E NOVE DISEGNI MANDATI CON LA PRIMA LETTERA RAPPRESENTANTI

LE

MACCHIE SOLARI

DAL MEDESIMO OSSERVATE NEI GIORNI DI MAGGIO

3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11.

DEL 1612.

Digitized by Google

Digitized by Google

AL CARDINALE
MAFFEO BARBERINI

LEGATO DI BOLOGNA

(POI URBANO VIII.)

Gli manda il trattato sopra i Galleggianti, del quale argomento l'autore aveva disputato alla tavola del Gran Duca, dov'erano anche i Cardinali Barberini e Gonzaga. Tratta delle macchie solari, e ne manda 9. disegni desiderando sapere che ne pensino i letterati di Bologna. Avvisa che gli furono scritte tre lettere sotto il finto nome di *Apelles latens post tabulam*, e ch'egli aveva risposto al Velsero in Augusta. Suo parere circa la rivoluzione del Sole.

La risposta del Cardinale a questa lettera è del 5. Giugno 1612, e leggesi nel tomo VIII. pag. 206. della prima edizione completa delle opere di Galileo Galilei. Firenze 1842-56.

Ill.mo et Rev.mo Sig.re e Pron. Colen.mo

Tra i molti favori ricevuti da V. S. Ill.ma et R.ma mi resta fisso nella memoria quello, che ella mi fece alla tavola del Ser.mo Gran Duca mio Signore nel passar ella ultimamente di quà, quando disputandosi di certa quistion filosofica lei sostenne la parte mia contro all'Ill.mo e R.mo Sig. Card. Gonzaga et altri di opinione contraria alla mia; e perchè mi è convenuto per comandamento di S. A. mettere più distintamente in carta le mie ragioni, et appresso publicarle con la stampa, che pur hora si è compiuta, mi è parso di doverne mandare una copia a V. S.

R.ma et appresso supplicarla, che con sua comodità resti servita di vedere, o sentire quanto io propongo in questo trattato, dove credo, che ella non meno scorgerà, che prese il patrocinio tanto di un suo servitore, quanto della verità stessa.

Credo, che haverà inteso il romore che va a torno in proposito delle Macchie oscure che continuamente si scorgono et osservano con l'occhiale nel Corpo del Sole, e perchè di costì mi viene scritto, che huomini di molta stima di cotesta città se ne burlano come di paradosso et assurdo gravissimo, mi è parso di toccare brevemente a V. S. Ill.ma quanto passa circa a questo negozio.

Sono circa a diciotto mesi, che riguardando con l'occhiale nel Corpo del Sole, quando era vicino al suo tramontare, scorsi in esso alcune Macchie assai oscure, e ritornando più volte alla medesima osservazione mi accorsi, come quelle andavano mutando sito, e che non sempre si vedevano le medesime, o nel medesimo ordine disposte, e che talvolta ve n'eran molte, altra volta poche, e talora nessune. Feci ad alcuni mia amici vedere tale stravaganza, e pur l'anno passato in Roma le mostrai a molti prelati, et altri huomini di lettere; di lì fu sparso il grido per diverse parti d'Europa, e da quattro mesi in quà mi sono state mandate da varii luoghi varie osservazioni disegnate, et in particolare tre lettere circa a questo argomento scritte al signor Marco Velsero d'Agusta, e date alle stampe con un nome finto di

Apelles latens post tabulam, *le quali lettere mi furon mandate dall' istesso Velsero, il quale mi ricercò del mio parere intorno alle dette lettere, e più circa a quello, che io stimavo di poter sapere dell' essenza di esse Macchie. Io gli scrissi una lettera di sei fogli in tal proposito, confutando l'opinione del finto Apelle, e di quelli, che sin quì ne havevano parlato. E finalmente, dopo molti e varii pensieri che mi sono passati per la fantasia, mi risolvo a concludere, et indubitatamente tenere, che le dette Macchie siano contigue alla superficie del Corpo Solare, e che quivi se ne generino, e se ne dissolvino continuamente, essendo altre di più lunga, et altre di più breve durata; sonvene delle più dense, et oscure, e delle meno; per lo più si vanno di giorno in giorno mutando di figura, la quale è il più delle volte irregolarissima; frequentemente alcuna di loro si divide in due, tre, o più; et altre, prima divise, si uniscono in una, e finalmente in virtù di un loro universale e comune movimento son venuto in certezza indubitabile, che il Sole si rivolge in se stesso da occidente verso oriente, cioè secondo tutte le altre revoluzioni de' pianeti, terminando un' intera conversione in un mese lunare incirca; e per quanto ho osservato, la moltitudine massima di tali Macchie si genera tra due cerchi del globo solare, che rispondono ai tropici, e fuori di tali cerchi non ho quasi mai osservata alcuna di tali Macchie; le quali quanto alla generazione, e dissoluzione, rarefazione, condensazione, diserazio-*

ne, e mutamenti di figura, et ogn' altro accidente se io dovessi aggnagliare ad alcuna delle materie nostre familiari, non se ne troverebbe altra, che più l'immitasse, che le nostre nugole. Tutto questo, che dico a V. S. Ill.ma et R.ma è talmente vero, e per tanti, e tanto necessari riscontri da me confermato, che non mi perito punto a darlo omai fuori per sicuro; et il burlarsene molti, come intendo, non mi spaventa punto, perchè siamo in materie, che sempre potranno da infiniti, et in tutte le parti del mondo esser osservate, e di mano in mano da quelli di miglior senso riconosciute per vere, onde io animosamente ardisco di esser il primo a dar fuora conclusioni, che hanno sembianza di sì strani paradossi; solo mi dispiace, che quelli, che se ne burlano, giuocano, come si suol dire, al sicuro; certi di non perdere e con rischio di guadagnar assai, perchè se quanto io affermo et loro negano si trovasse esser falso, loro senza fatica nessuna havrebbono il vanto di haver meglio inteso, che altri doppo molte e laboriose osservazioni; e quando si venga in certezza, che quanto io dico, sia vero, essi restano scusati dal non havere prestato l'assenso a cose tanto inopinate. Se V. S. Ill.ma haverà vedute le tre lettere del finto Apelle, io gli potrò mandare copia della lettera che scrivo al sig. Velsero in tal materia: intanto gli mando alcuni disegni delle Macchie Solari fatti con somma giustezza tanto circa al numero, quanto circa alla grandezza, figura,

e situazione di esse di giorno in giorno nel disco solare. Se occorrerà a V. S. Ill.ma trattare di questa mia resoluzione con i letterati di cotesta città, haverò per grazia il sentire alcuna cosa dei loro pareri, et in particolare dei filosofi Peripatetici, poichè questa novità pare il giudizio finale della loro filosofia, poichè jam fuerunt signa in luna, stellis et sole; *onde insieme con la mutabilità, corruzione, e generazione, anco della più eccellente sustanza del cielo, tal dottrina accenna corruzione e mutazione, ma non senza speranza di rigenerarsi* in melius. *Ho tediato a bastanza V. S. Ill.ma e R.ma : scusimi per la sua infinita benignità, et per la medesima, mi conservi il luogo, che si è degnata donarmi nella grazia sua, et humilmente me l'inchino.*

Di Firenze li 2. di Giugno 1612.

Di V. S. Ill.ma e R.ma

Devot.mo et Oblig.mo Ser.re
GALILEO GALILEI.

AL MEDESIMO

Gli manda le tre lettere del finto Apelle, ed una copia della lettera da lui scritta al Velsero in materia delle macchie solari. Promette un' altra lettera sullo stesso argomento, che pur manderà.

Il Cardinale gli rispose ai 13. di Giugno 1612. Vedi le dette opere del Galilei. Tomo VIII. pag. 208.

Ill.mo et R.mo Sig.re e Proñ. Colen.mo

Mando a V. S. Ill.ma et Rev.ma le tre lettere scritte al sig. Marco Velsero in proposito delle Macchie Solari, e stampate sotto nome finto di Apelle; gli mando appresso copia della lettera, che scrissi al medesimo signor Velsero concernente le cose contenute nelle dette tre lettere, et adesso sono intorno ad un' altra lettera al medesimo signore, dove più resolutamente confermo, e con efficaci ragioni stabilisco, quanto in questa prima ho accennato; e finita che io l'habbia la farò vedere a V. S. Ill.ma. E perchè di queste tre lettere del finto Apelle non ne sono quì altre copie, supplico V. S. Ill.ma che dopo, che con suo comodo le haverà vedute, resti servita di mandarmele indietro; e perchè l'hora è tardissima, finirò con baciarle con ogni reverenza la veste, pregandogli da Dio il compimento d'ogni suo desiderio.

Di Firenze li 9. di Giugno 1612.

Di V. S. Ill.ma et R.ma

Devot.mo et. Obbligat.mo Ser.re
GALILEO GALILEI.

Digitized by Google

AL MEDESIMO

Gli manda le tre lettere scritte al Velsero, le quali il Principe Cesi aveva fatto stampare in Roma. Parla dei periodi de' quattro pianeti medicei. Autografa. A questa rispose il Cardinale ai 20 d' Aprile 1613. Vedi le dette opere di G. G. tomo VIII. pag. 262.

Ill.mo et Rev.mo Sig.re e Pad.re Col.mo

È piaciuto all'Ecc.mo sig. Principe Cesi di fare stampare in Roma tre mie lettere scritte all' Ill.mo sig. Marco Velseri in proposito delle Macchie Solari, e pure ieri me ne mandò alcune copie, delle quali io ne invio una con la presente a V. S. Ill.ma e mi reputerò sommamente favorito, se ella mi farà grazia di tenerla tra i suoi libri: io non ardisco di supplicarla a leggerla o ascoltarla, immaginandomi quale e quanta sia la moltitudine delle sue gravissime occupazioni; tuttavia, se a qualche hora meno impedita ella ne potesse sentir qualche parte, me l'ascriverei a somma gloria, et in particolare desidererei che facesse qualche incontro delle costituzioni dei quattro pianeti Medicei, i periodi de' quali ho ritrovati, e come vedrà disegnatene le costituzioni di sera in sera sino agli 8. di Maggio; ella forse haverà qualche occhiale esquisito, e non l'havendo ella, intendo che il sig. Magini ne ha lui: sin hora hanno risposto puntualissimamente, e 'l simile spero che faranno per l'avvenire, et in tanto vo seguitando

di calcolare le seguenti costituzioni sino a tutto Agosto, e le manderò a V. S. Ill.ma alla quale intanto ricordandomi dev.mo ser.re bacio humilmente la veste; e dal S. Dio gli prego il colmo di felicità.

Di Firenze li 14. di Aprile 1613.

Di V. S. Ill.ma e Rev.ma

Obblig.mo e Dev.mo Ser.re
GALILEO GALILEI.

Digitized by Google

AL MEDESIMO

Invia il discorso delle Comete di Mario Guiducci.
Nel detto tomo VIII. pag. 427. si legge la risposta del Cardinale del 5. Luglio 1619.

Ill.mo e R.mo Sig.re e Pron. Col.mo

La Cometa ultimamente veduta, ha data occasione a molti di farci intorno discorsi; il quale effetto cagionò ella ancora in me, ancorchè in tutto il tempo, ch'ella si vide, io restassi in letto ammalato. Et in particolare il sig. Mario Guiducci, gentil huomo di questa città e molto litterato, pensò di honorarmi col formarne un discorso, e di poi in publica accademia recitarlo, et ultimamente darlo alle stampe. E perchè la benignità di V. S. Ill.ma et R.ma mi ha molte volte dato segno di gradire le cose mie, ancorchè di piccolissimo merito, non ho voluto mancare di mandargliene una copia, pigliando intanto occasione di ricordarmegli humilissimo servitore, siccome fo baciandogli reverentemente la veste, e pregandogli dal Signore Dio il colmo di felicità.

Di Firenze li 29. di Giugno 1619.

Di V. S. Ill.mo e R.ma

Devot.mo e Oblig.mo Ser.re
GALILEO GALILEI.

AL MEDESIMO

Lo ringrazia del favore usatogli nel nominarlo ben due volte nell' Ode che comincia: *Cum Luna coelo fulget, et auream.* Autografa.

Il Cardinale Maffeo Barberini gli mandò la sua Ode da Roma con lettera del 28 Agosto 1620. Nel detto tomo VIII. a pag. 451. si legge la lettera; e presso il Venturi, parte seconda, pag. 81. la lettera e l'Ode intitolata: *Adulatio perniciosa.*

Ill.mo e Rev.mo Sig.re e Pad.re Col.mo

Il favore di V. S. Ill.ma e Rev.ma mi è giunto inaspettatissimo, non perchè a me non sia noto l'eccesso della sua cortesia, ma perchè altrettanto conosco la nullità del mio merito, sicchè quanto meno era aspettato, tanto è stato più grato; e mentre era mio debito di andar continuamente pensando in qual maniera io potessi pagare in parte gli obblighi infiniti che tengo alla sua somma gentilezza, eccomi improvvisamente caricato di altri maggiori: nè so altro vedere per mio alleviamento, se non che quella stessa cortesia che tanto altamente mi honora, la medesima dispensi la mia impossibilità di dimostrarmeli grato con altro che con un' ardente desiderio di servirla, il quale non saprei in qual maniera porre in effetto, se qualche suo cenno non mi additasse alcuna cosa in che io potessi impiegarmi per servirla, e di questo instantemente la supplico.

La Ode di V. S. Ill.ma e Rev.ma è parsa ammirabile a tutti gl' intendenti, con i giudizii dei quali

non porrò in schiera il mio, come per se stesso imperfetto, et hora troppo affascinato dalla grandezza del favore usatomi da lei nel nominarmi ben due volte nella sua dottissima composizione. Io non dirò che per mostrar l'eminenza del suo ingegno ella habbia voluto illustrar le tenebre, ma dirò bene, che un trabocco di gentilezza habbia voluto scoprire al mondo l'affezione che ella mi porta; e questo reputo io per il maggior honore che già mai avvenir mi potesse; del quale non potendo altro le rendo grazie infinite; e con humiltà inchinandomegli le bacio la veste, e dal Signore Dio gli prego il colmo delle felicità.

Di Firenze li 7 di Settembre 1620.

Di V. S. Ill.ma et Rev.ma

Devot.mo et Obblig.mo Ser.re
GALILEO GALILEI.

A FRANCESCO BARBERINI

NIPOTE DI URBANO VIII.

Si rallegra della esaltazione del Cardinale Maffeo Barberini al Pontificato. A questa lettera autografa rispose Francesco Barberini, non ancor Cardinale, a' 23. di Settembre 1623. Vedi il tomo IX. delle dette opere di G. G. pag. 37.

Ill.mo e Rev.mo Sig.re e Pad.re Col.mo

Io non vorrei che dal mio tardo comparire innanzi a V. S. Ill.ma et Rev.ma a congratularmi dell'esaltazione del Beatissimo suo Zio al Pontificato ella arguisse in me allegrezza minore che in qualunque altro suo servitore, essendo veramente il mio giubilo in quello altissimo grado di che mente e cuore humano può esser capace: ma della mia tardanza sono stati a parte il caso e la elezione; quello col raddoppiarmi nell'istesso tempo la mia già cominciata infirmità, forse per temperar l'eccesso della mia allegrezza, e questa perchè mi pareva di poter ragionevolmente temere che la mia voce per se stessa languida e debile fosse per rimaner muta o poco sensibile alle orecchie di V. S. Ill.ma tra 'l numeroso et altissimo concento di quelle di tanti suoi congiunti, parenti, amici e servidori di gran merito. Ora che in me cessano in parte amendue gl'impedimenti vengo a pagare un tanto debito; e per renderla certa dell'inespicabil contento che mi ar-

reca la salita di S. B. al più sublime trono, dovrà esser concludente argomento il dirgli come soavissimo mi è per esser quello che mi resta di vita, e men grave assai del consueto la morte, qualunque volta ella mi sopraggiunga: viverò felicissimo ravvivandosi la speranza, già del tutto sepolta, di esser per veder richiamate dal lor lungo esilio le più peregrine lettere, e morrò contento essendomi trovato vivo al più glorioso successo del più amato, e reverito padrone che io avessi al mondo, sì che altra pari allegrezza nè sperare, nè desiderar potrei. Tanto basti per hora (nè più mi permettono le forze) a dare un poco di sfogo all' infinito giubilo che mi risiede nel petto; e sia questo poco gradito dalla benignità di V. S. Ill.ma alla quale reverente bacio la veste, et la supplico ad humilissimamente adorare in mio nome il Beat.mo nostro comune padre ricordandomi insieme Ser.re Devot.mo all' Ill.mo et Ecc.mo sig. suo Padre: et il Sig.re Dio la mantenga lungamente in felicità.

Di Firenze li 19 di Settembre 1623.

Di V. S. Ill.ma et Rev.ma

Devot.mo et Obblig.mo Ser.re
GALILEO GALILEI.

AL MEDESIMO

Si congratula che sia stato promosso al Cardinalato, ed ascritto all' Accademia de' Lincei. Autografa.

Il Card. Francesco Barberini rispose ai 18 d'Ottobre. 1623. Vedi lo stesso tomo IX. pag. 39.

Illmo e Rev.^{mo} Sig.^{re} e Pad.^{n} Col.^{mo}

Il giubilo che sentii nella nuova dell' esaltazione di nostro Signore ascese repentinamente a quel segno, oltre al quale è impossibile il trascendere, essendo incapace di accrescimento ; perchè immediatamente scorsi nella beatitudine di S. S.^{tà} lo splendore, e la felicità di tutta la sua Casa, et in particolare vidi con infinito diletto V. S. Illma e Rever.^{ma} risplendere nella Porpora: onde non posso darle segno di nuova allegrezza , presa nella sua promozione al Cardinalato , ma solo significarle la continuazione della già cominciata. Sentone bene una seconda nell' intendere dall' Illmo et Ecc.^{mo} S. Prin. Cesi il cortesissimo affetto, col quale V. S. Illma e Rev.^{ma} si è degnata di onorare, et illustrare il nostro Consesso Linceo, col restar servita d' essere ascritta nel numero degli Accademici: onde possiamo sperare che mossi dall' esempio di personaggio così eminente, altri soggetti di nome illustre sieno per ambire l' istessa ascrizione. So che tutti i sig.^{ri} Compagni restano sommamente obbligati a V. S. Illma e Rev.^{ma} per

lo splendore, che dal suo lume ricevono, ma io sopra tutti gli altri, come quello il cui nome restava più di tutti gli altri oscuro. Confesso dunque l' obligo mio infinito, e per esso infinite grazie rendo a V. S. Ill.ma e Rev.ma mentre devotamente l' inchino, e reverente gli bacio la veste, augurandole perpetua felicità.

Di Firenze li 9. di Ottobre 1623.

Di V. S. Ill.ma et Rev.ma

Devot.mo et Obblig.mo Ser.re
GALILEO GALILEI. L.

Digitized by Google

AL MEDESIMO

Gli augura felice capo dell' anno santo, e si assicura di ottenere da Sua Santità l' effetto della speranza datagli. Autografa.

Rispose il Cardinale ai 12 di Maggio 1627. Vedi il detto tomo IX. pag, 114. Nè si maraviglierà della troppo tarda risposta chi riflette alla lunga assenza del Card. da Roma per la legazione di Francia e di Spagna, e all' argomento della lettera.

Ill.mo e Rev.mo Sig.re e Pad.re Col.mo

Ricercherebbono gli obblighi che tengo alla benignità di V. S. Ill.ma e Rev.ma che io le dessi maggior segni della devozion mia che l' augurarle felice capo dell' anno santo, ma non sendo io atto a passare oltre a questa cerimonia, sotto questo titolo me le presento, e vengo a ricordarle la devozion mia; io non dirò la servitù, perchè non sendo io buono nè anco a minimi servizii, nè lei bisognosa nè anco dei massimi, vana sarebbe ogni mia obblazione: ricevami dunque come suggetto in cui ella possa esercitare la sua potestà, e grandezza, e quando se le presenti occasione favoriscami di presentar me e mio figliuolo ai beatissimi piedi et alla memoria di S. S.tà che mi assicuro che tanto solamente manchi per ottener dalla sua suprema potestà l' effetto della speranza che già mi diede, e del quale ella restò per sua cortesia mio procuratore. Humilissimamente me l' inchino, e gli bacio la veste, e gli prego il colmo di felicità.

Di Firenze li 23. di Dicembre 1624.

Di V. S. Ill.ma et Rev.ma

Humilis.mo et Obblig.mo Ser.re

GALILEO GALILEI.

INDICE

BREVE DISCORSO DELLA INSTITUZIONE DI UN PRINCIPE

DI FRANCESCO PICCOLOMINI

	Lettera dedicatoria . . . . . PAG.	1
I	*Che cosa sia instituzione*	3
II	*Al Gran Principe dei Toscani più che ad altri convenire l'instituzione.*	5
III	*Instituzione per il primo grado dell'anima.*	7
IV	*Della instituzione del secondo grado delle virtù dell'anima.*	10
V	*Qual virtù morale più conviene al principe.*	14
VI	*Instituzioue del terzo grado delle virtù dell'anima.*	15
VII	*Quanto del precedente discorso si deve raccogliere per l'instituzione del principe.*	21
VIII	*Considerazioni dell'uomo da considerarsi per l'instituzione di esso.* . .	23
IX	*Condizione del principe regio opposto al tiranno.*	28

X *Condizioni di chi desidera esser bene instituito.* 30
XI *Dell' institutore.* 33
XII *Regole e sentenze per la dritta instituzione dell' uomo, come uomo.* . 33
XIII *Regole e sentenze della dritta instituzione del principe, come principe.* . 35

—

COMPENDIO
DELLA SCIENZA CIVILE
DELLO STESSO AUTORE

I *Origine, definizione e soggetto della scienza civile.* 41
II *L' intenzione dell' autore ed ordine da osservarsi.* 44
III *Dell' anima umana e sue potenze.* . 46
IV *Delle perturbazioni dell' animo.* . . 49
V *Dei principii della virtù morale.* . . 54
VI *Modi varii delle azioni umane.* . . 58
VII *Dichiarazione più distinta delle umane azioni e circostanze.* 62
VIII *Della semivirtù.* 65
IX *Della virtù morale.* 67
X *Della giustizia in particolare.* . . . 73
XI *Come la virtù morale sia posta in mezzo.* 75
XII *Varie condizioni e privilegii della virtù morale.* 78
XIII *Delle virtù dell' intelletto.* 81

Digitized by Google

XIV *Della prudenza.* 84
XV *Il modo col quale s'acquista la prudenza, e l'officio suo* 88
XVI *Uso di prudenza e sua diffinizione.* 91
XVII *Della virtù eroica, e prima che cosa sia.* 95
XVIII *Onde nasce l'eccellenza della virtù eroica.* 97
XIX *A qual genere di virtù convenga lo splendore eroico.* 100
XX *Della ferità contraria alla virtù eroica.* 103
XXI *Dell'amicizia.* 106
XXII *Alcune condizioni delle amicizie.* . . 108
XXIII *Dei frutti d'amicizia e d'amore.* . . 112
XXIV *Degli istromenti di virtù morale.* . . 115
XXV *Della nobiltà.* 117
XXVI *Della bellezza.* 120
XXVII *Dell'onore.* 122
XXVIII *Come l'uomo dev'essere diligente in conservare l'onor suo.* 127
XXIX *Alcune regole per compor paci.* . . 131
XXX *Del sommo bene civile.* 141
XXXI *Imagine dell'uomo felice in questo mondo.* 145
XXXII *Dell'effusione del sommo bene per le famiglie e pubblici governi.* 147
XXXIII *Se si danno uomini servi e padroni per natura distinti.* 150

XXXIV *Se dell'uomo buono, buon principe e buon cittadino sia l'istessa virtù.* 154
XXXV *Delle varietà dei governi.* 158
XXXVI *Che cosa sieno i governi semplici, e come fra loro si distinguano.* . . . 162
XXXVII *Dell'ordine dei governi pubblici.* . . 164
XXXVIII *Della distinzione dei governi semplici fra loro.* 168
XXXIX *Della necessità de' magistrati e materia loro.* 171
XL *Della forma, fine ed efficiente de' magistrati* 174
XLI *Se il magistrato sia sottoposto alle leggi, o le leggi al magistrato.* . . 178
XLII *Della legge.* 181
XLIII *Dell'origine delle leggi.* 183
XLIV *Se ogni legge è buona e s'è lecito mutar leggi.* 187
XLV *Della dritta instituzione de' governi.* 190

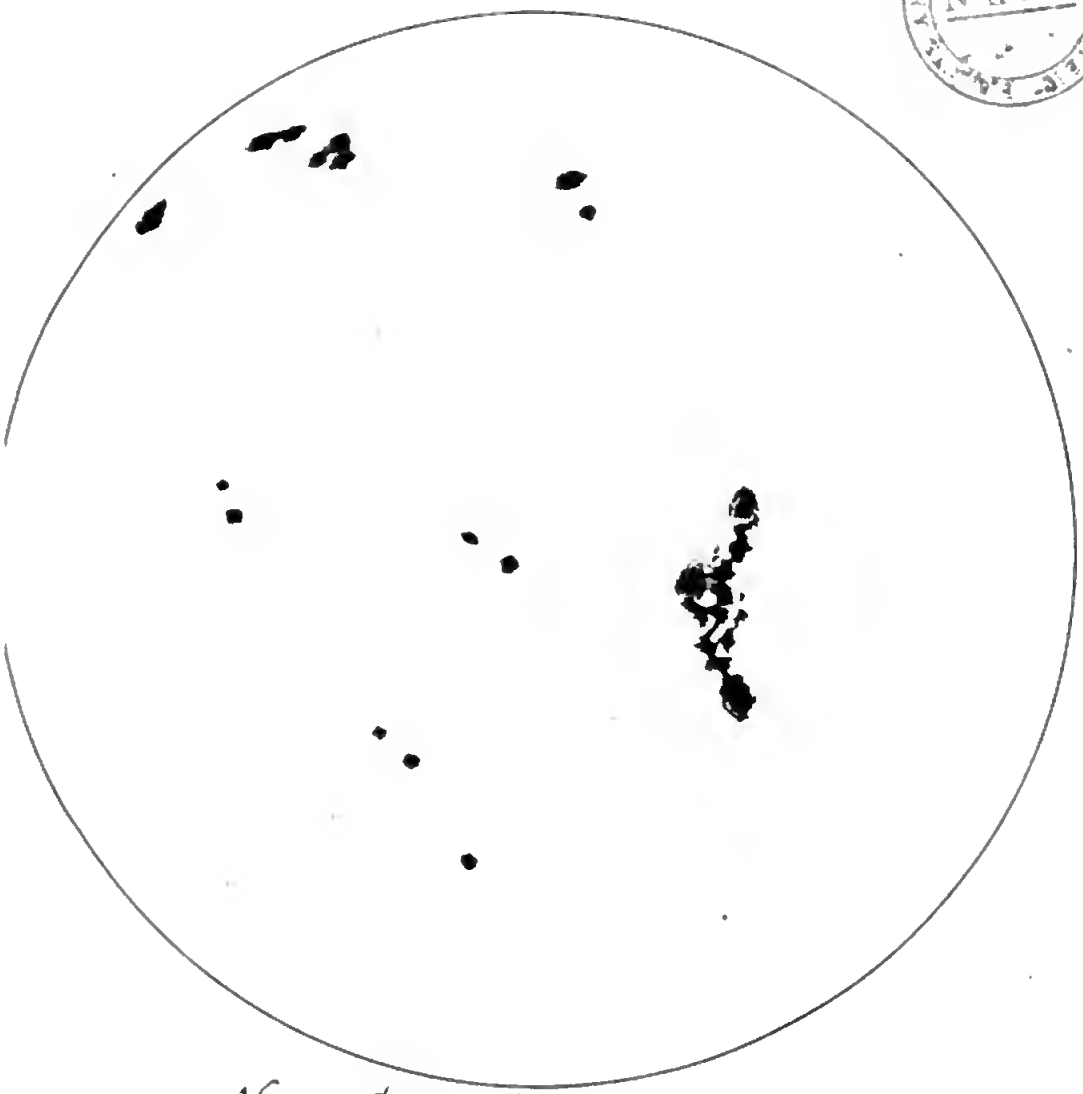
GALILEO GALILEI

Otto lettere inedite. 195

IMPRIMATUR
Fr. Th. M. Larco Ord. Praed. S. P. Ap. Mag. Soc.

IMPRIMATUR
Fr. Ant. Ligi-Bussi Ord. Min. Conv.
Archiep. Icon. Vicesg.

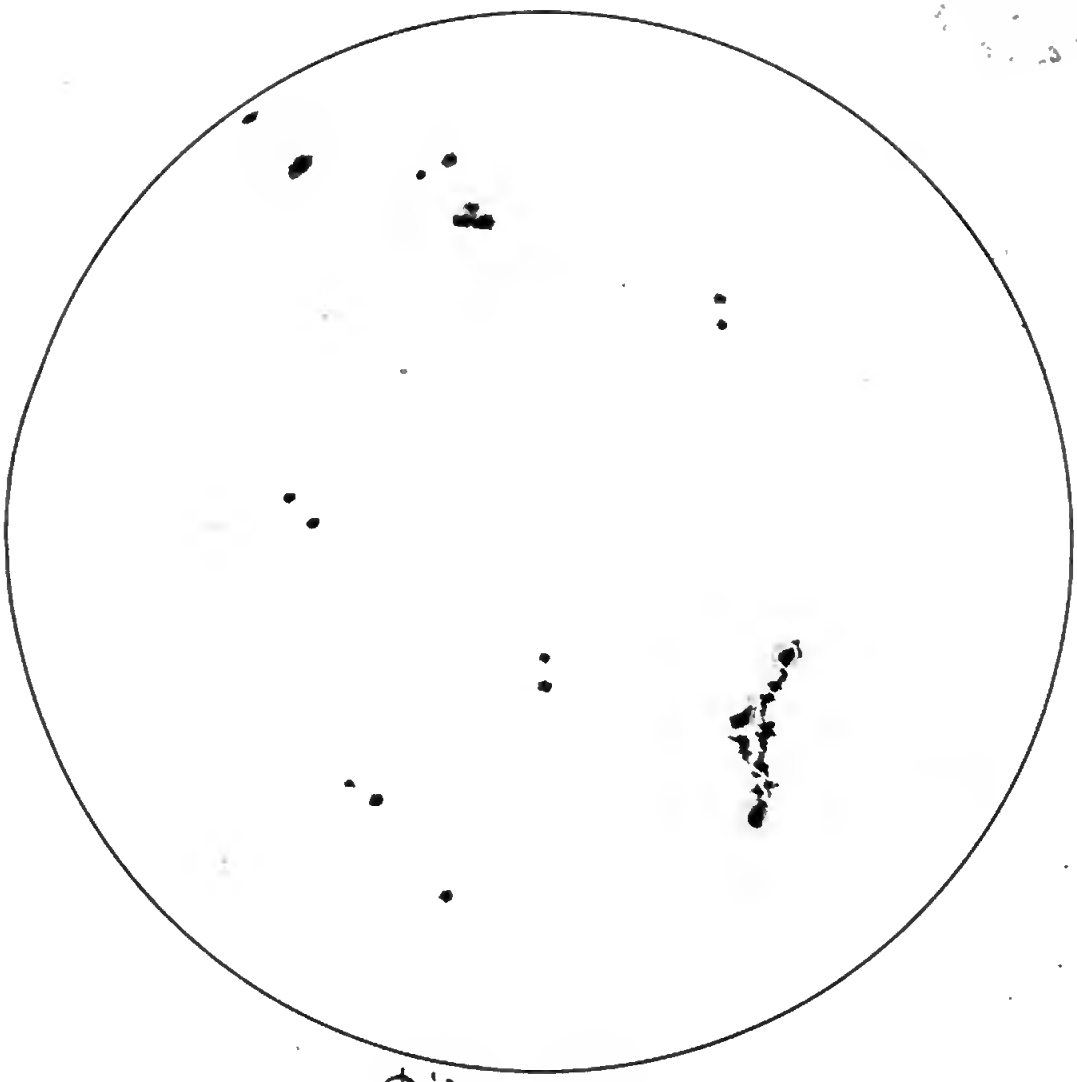
NAPOLI



1612. Die. 3. Maij

Digitized by Google

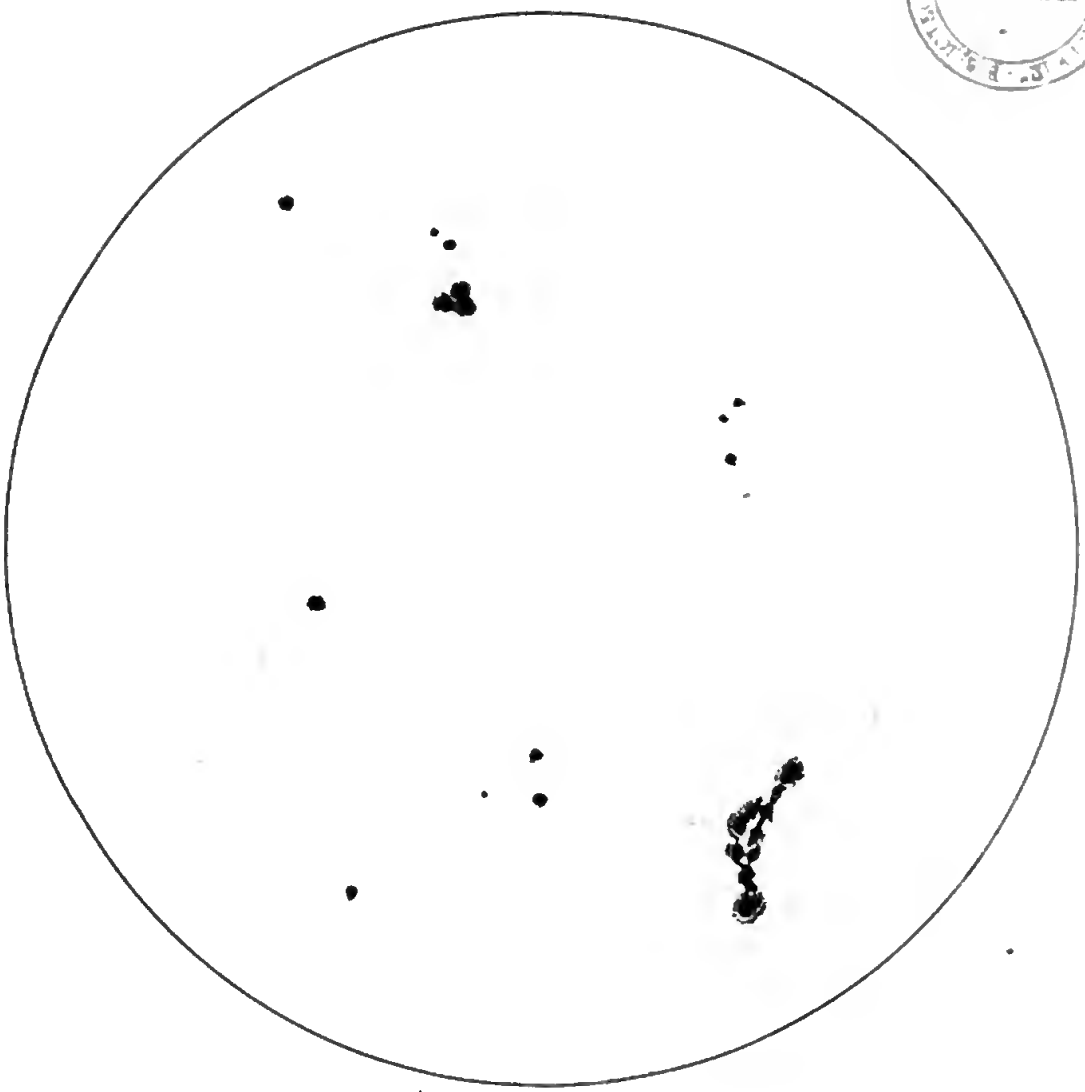
Digitized by Google



Dic. 9.

Digitized by Google

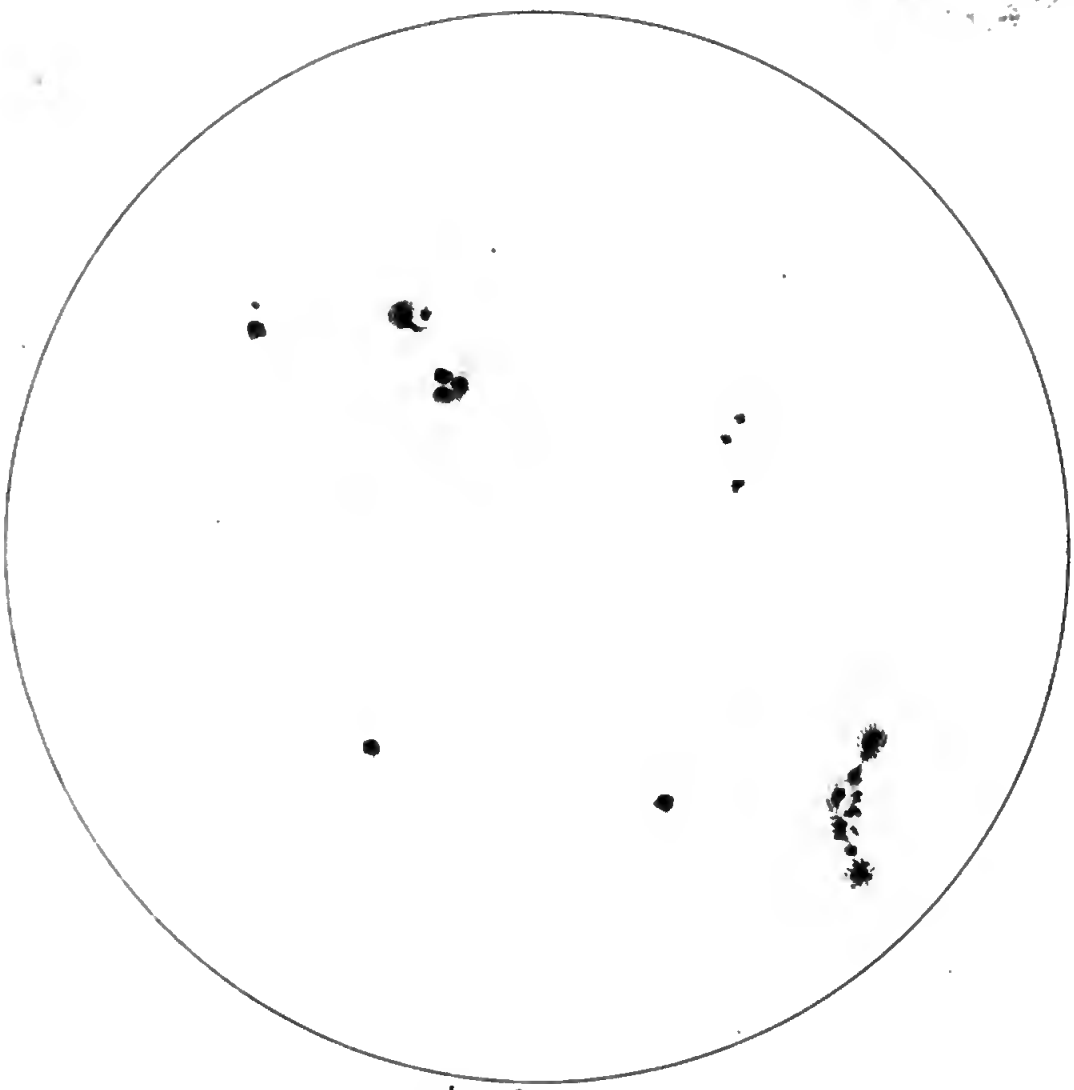
Digitized by Google



D. S.

Digitized by Google

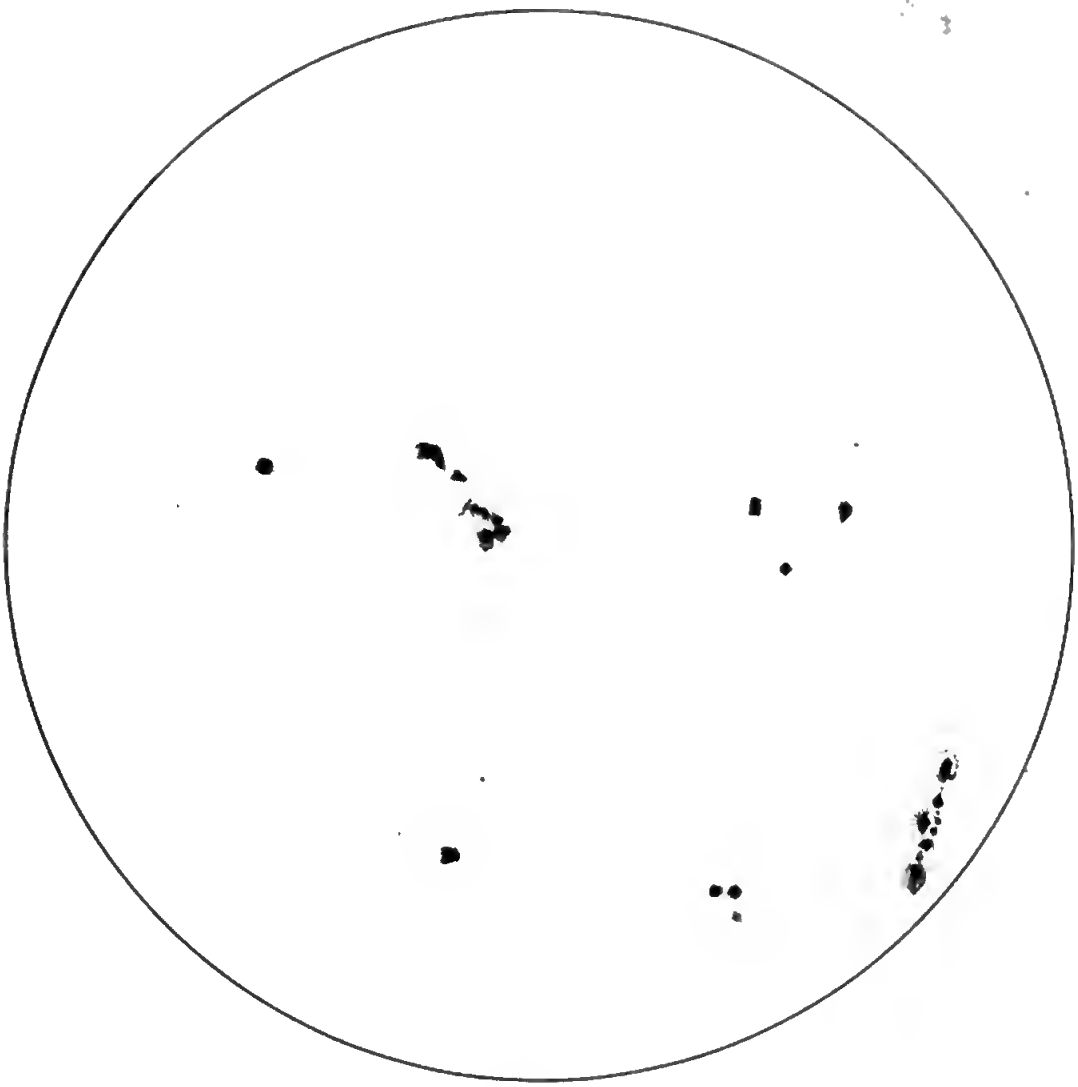
Digitized by Google



D. 6.

Digitized by Google

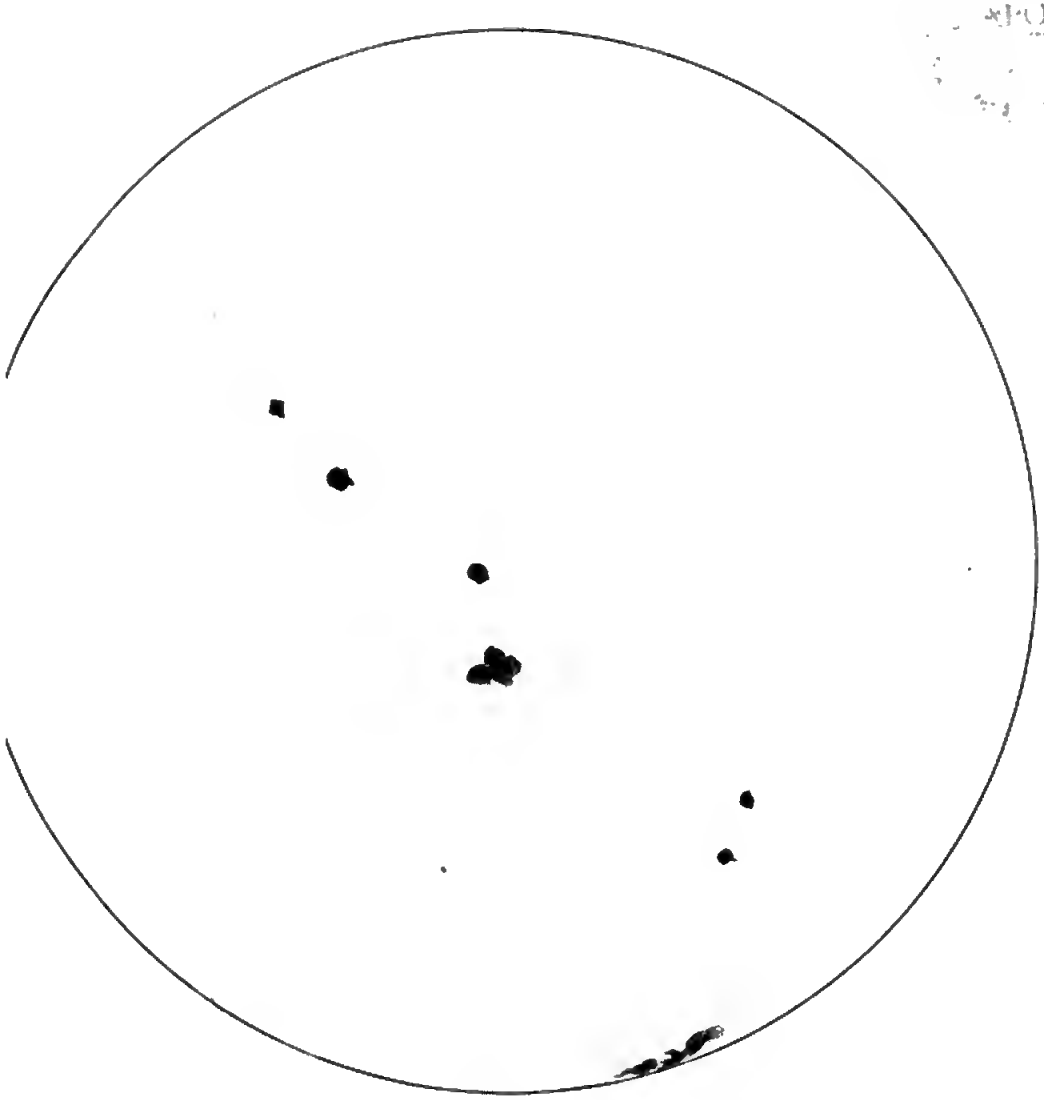
Digitized by Google



D 7

Digitized by Google

Digitized by Google



D. S.

Digitized by Google

Digitized by Google

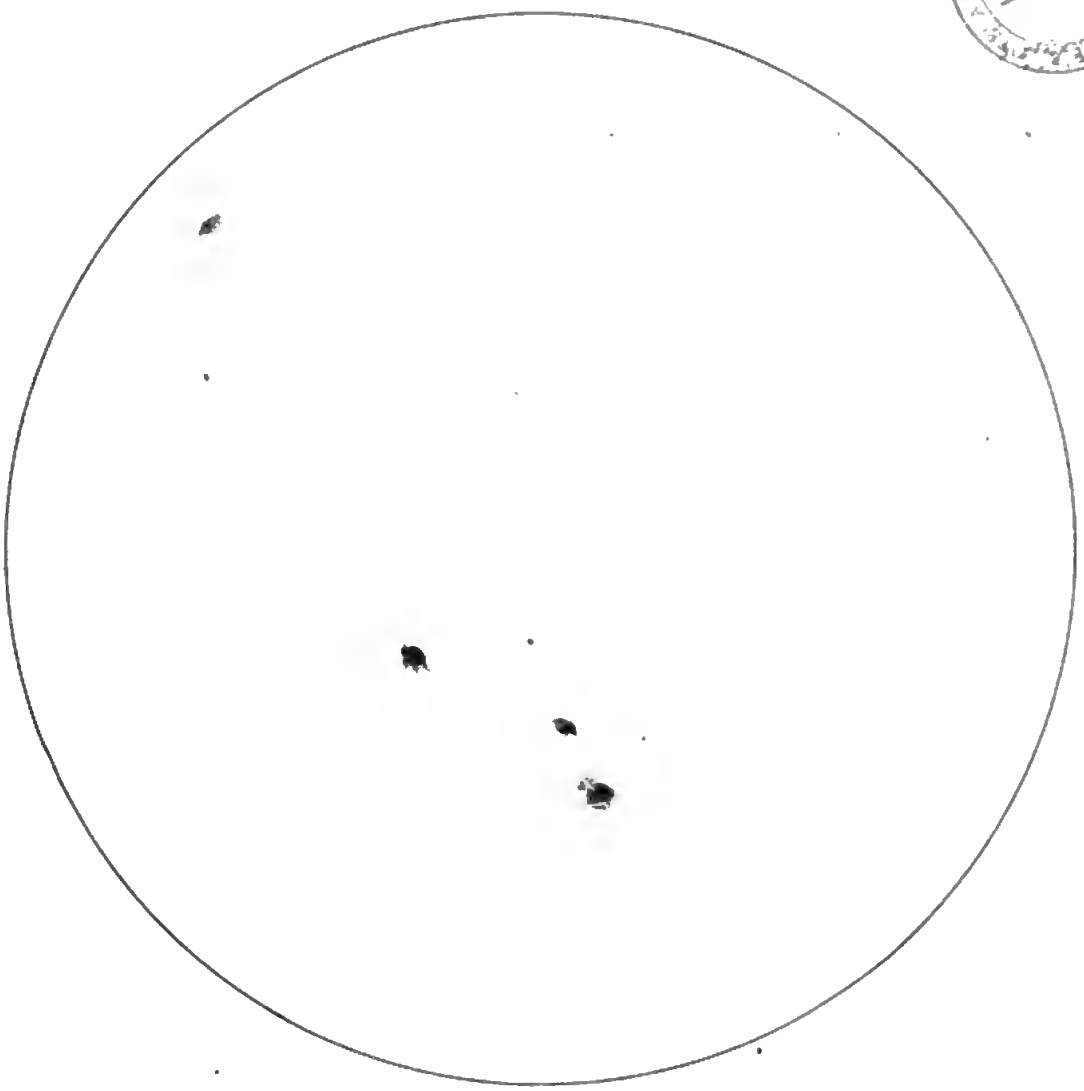
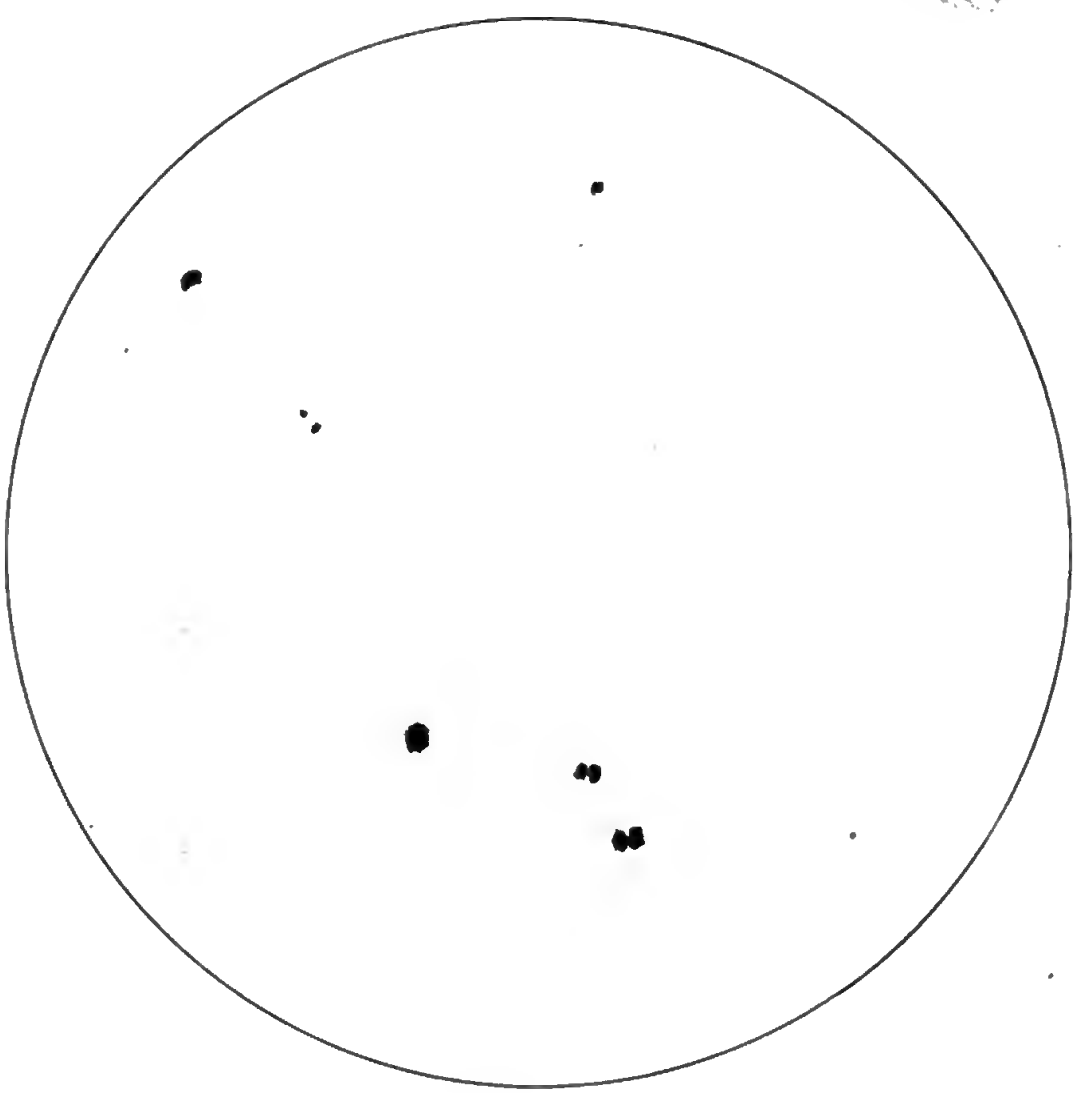


Fig. 9

Digitized by Google

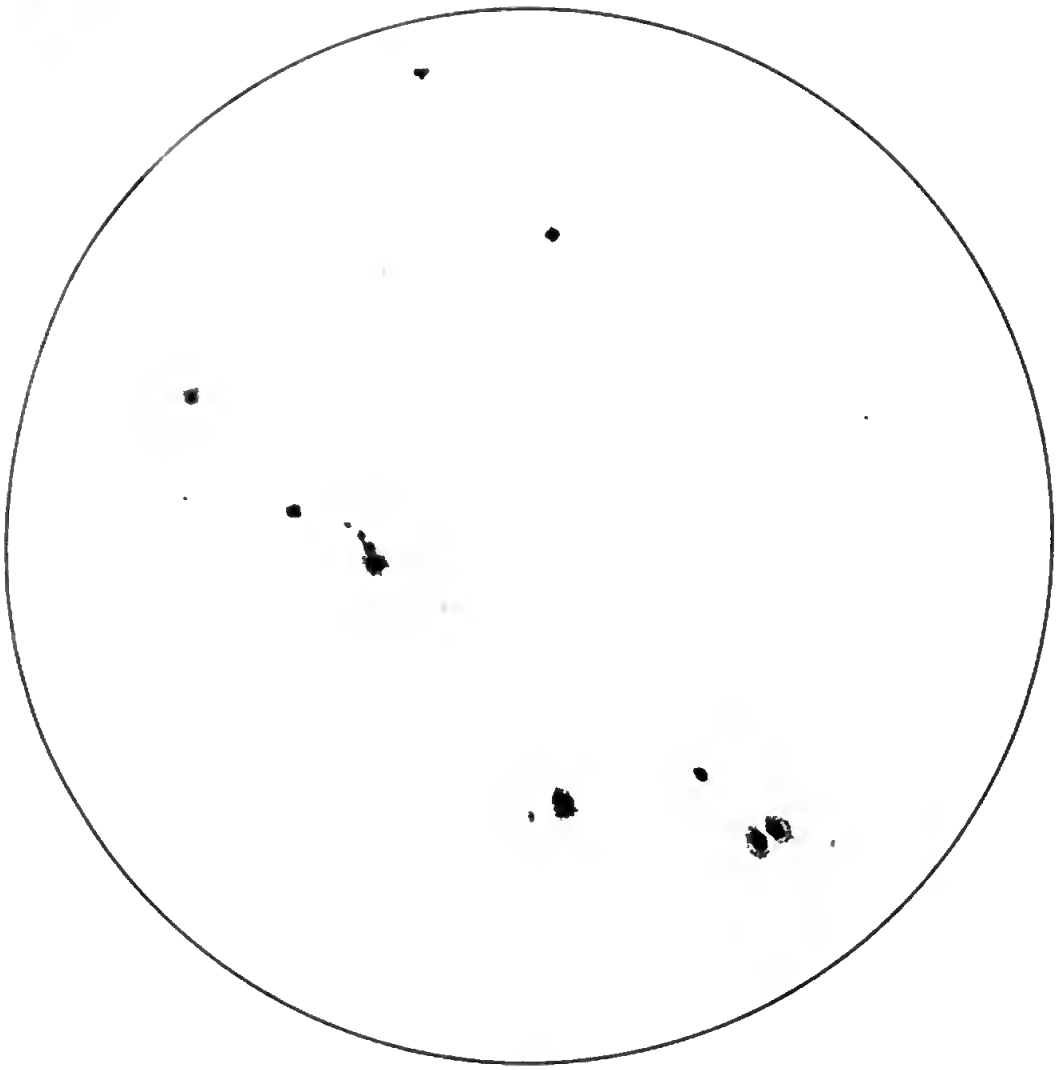
Digitized by Google



D. 10

Digitized by Google

Digitized by Google



D. 11

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google